# DIE ETHIK
# DES UTILITARISMUS

VON

**EMIL KALER**

(AUS GRAZ, STEIERMARK).

INAUGURAL-DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE,
EINGEREICHT BEI DER
PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT BASEL.

---

HAMBURG UND LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1885.

# DIE ETHIK
# DES UTILITARISMUS.

VON

**EMIL KALER**

(AUS GRAZ, STEIERMARK).

INAUGURAL-DISSERTATION ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE,
EINGEREICHT BEI DER
PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT BASEL.

---

HAMBURG UND LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1885.

Alle Rechte vorbehalten.

# Inhalts-Verzeichnis.

## Einleitung.


Seite

1. Apriorismus und Empirismus in der Ethik ..... 1


## I. Abschnitt.

### Der individualistische Utilitarismus.


2. Kants Ethik als Ausgangspunkt der Untersuchung ..... 7
3. David Hume ..... 8
4. Jeremy Bentham. John Stuart Mill. Ernst Laas. G. v. Gizycki. Darwinistische Ethik ..... 11
5. Gegensätze und Analogien zwischen der Ethik Kants und dem Utilitarismus ..... 15
6. Der Glückseligkeitstrieb als Grundprinzip ..... 17
7. Formale und inhaltliche, subjektive und objektive Bestimmungsgründe des Handelns ..... 25
8. Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit ..... 30


## II. Abschnitt.

### Der soziale Utilitarismus.


9. Individualistische Begründung desselben ..... 43
10. Das Sittliche vom Standpunkte des naturwissenschaftlichen Positivismus ..... 47
11. Individuelle und allgemeine Glückseligkeit, Egoismus und Altruismus 52
12. Das Sittliche als Produkt der Gesellschaft ..... 56
13. Das Apriorische im Sittlichen ..... 69

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548826_0167

# Einleitung.

1. Die Entwickelung der philosophischen Ethik in Deutschland seit KANT durch die Systeme des spekulativen Idealismus hindurch zeigt trotz mancher Verschiedenheiten in der Formulierung des Grundprinzips und trotz der bedeutenden Änderungen, welche die Rangstellung des Ethischen in den metaphysischen Systemen der grofsen Idealisten erfuhr, doch einen einheitlichen Grundzug, die Ausgestaltung des einen Gedankens: Dafs das Ethische in der Natur des menschlichen Geistes selbst begründet sei — im Apriorischen liegt die Wurzel des Ethischen, mag in der Metaphysik auch ein noch tieferer und allgemeinerer Grund aufgefunden werden. Der menschliche Geist war für alle diese Philosophen die Quelle, aus der sie Inhalt und Form des Ethischen schöpften. Dieselbe Tendenz finden wir schon bei KANT in der Art, wie er den kategorischen Imperativ auf die praktische Vernunft zurückführt; nur wollte er dadurch blos das formale Prinzip der Moral, die gesetzgebende Form ihrer Anforderungen, begründet haben.

In neuester Zeit erlitt jedoch die Ethik unter dem Einflusse zweier, aufserhalb der Entwickelung der idealistischen Philosophie entstandenen und ausgestalteten Anschauungsweisen eine tiefgreifende Umgestaltung: Die skeptische und subjektivistische Tendenz des englischen Positivismus fand auch in Deutschland immer gröfsere Verbreitung und wirkte mit besonderer Stärke auf die Behandlung der ethischen Probleme ein, wobei sie wesentlich durch die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise des kausalen Zusammenhanges in der organischen Welt unterstützt wurde, die

in der Geschichte der Wissenschaften mit dem Namen Charles Darwin verknüpft ist. Mufste der Positivismus Form und Inhalt des sittlichen Bewufstseins aus der reinen Erfahrung abzuleiten suchen, so bot ihm die Deszendenzlehre eine Hypothese, durch die das ethische Problem seine Lösung in positivistischem Sinne gefunden zu haben schien. Alle Gebilde des psychischen Lebens enthüllten sich nun als subjektive Anpassungen an die äufsern Lebensbedingungen, ihre Fortsetzung und Dauerhaftigkeit erklärte sich durch die natürliche Thatsache der Vererbung, die Verbreitung und die besondere Verehrung, die den moralischen Gefühlen zu Teil wurde, schien begreiflich geworden zu sein, ohne dafs man das Gebiet der Erfahrung zu überschreiten und im Apriorischen den Grund aufzusuchen brauchte, in dem das Ethische verborgen wurzle. Die Veränderlichkeit des Inhaltes des Sittlichen, die seit den griechischen Sophisten das Hauptargument für die positivistische Erklärung und Begründung des Ethischen bildete, war jetzt der Induktion zugänglich geworden, da man die objektiven Ursachen derselben erkannt zu haben glaubte: Die Lebensbedingungen der menschlichen Gattung und den Wechsel der ersteren. Es ist eine unabweisbare Voraussetzung jeder Ethik auf positivistischer Grundlage, dafs Inhalt und Form des sittlichen Bewufstseins aus der Erfahrung allein zu erklären seien; in diesem Sinne ist der Apriorismus jeder Art in schärfstem Gegensatze zur positivistischen Ethik, ob diese als Utilitarismus in gewöhnlichem Sinne oder als eine besondere Anwendung der Darwinschen Lehre erscheint. Es mufs daher als eine Hauptaufgabe der positivistischen Forschung gelten, alle aprioristischen Elemente aus der Ethik zu beseitigen und letztere ganz auf Thatsachen aufzubauen. —

Dabei ist zwischen Erklärung und Begründung des Ethischen wohl zu unterscheiden. Man kann zugeben, dafs ein gewisser durch die Erfahrung aufgefundener Kausalzusammenhang die Entstehung und Entwickelung der sittlichen Normen zu erklären vermöge, und man braucht doch nicht anzuerkennen, dafs damit der Grund aufgedeckt sei, warum die ethischen Normen allgemein gelten sollen; die Art, wie mir die Normen zum Bewufstsein kommen, hat an sich nichts mit dem Grunde zu thun, warum sie allgemein gültig sind. Es läfst sich nachweisen, dafs die ethischen

Normen uns durch Erziehung, durch die mit ihrer Befolgung verbundenen Lust-, mit ihrer Übertretung verbundenen Unlustfolgen eingeprägt werden, aber wir dürfen uns nicht sittlich nennen, wenn die gesellschaftlichen Mittel, durch die unser Wille zu einem sittlichen umgestaltet werden sollte, für uns der alleinige Grund sind, dafs wir diese Normen befolgen. Wir müssen, wie Windelband in der Abhandlung über das Prinzip der Moral[1] sich ausspricht, zwischen »Veranlassungen« und »Gründen« unterscheiden, die ersteren sind nur die empirischen Vermittlungen, durch welche uns die ethischen Normen zum Bewufstsein kommen, sie sind aber nicht die Gründe, warum wir sie für allgemein verpflichtend halten. —

In der Erfahrung sind uns nur zwei Objekte gegeben, die für eine Begründung der Moral in Betracht kommen können: das menschliche Individuum und die Gesellschaft, letztere als Allgemeinbegriff aller Kollektiva von menschlichen Individuen aufgefafst; darnach wird sich das Moralprinzip jeder auf reine Erfahrung aufgebauten Ethik entweder als egoistisches oder als soziales darstellen, wobei wir vorläufig ununtersucht lassen, in welchem Verhältnis die beiden Moralprinzipien zu einander gedacht werden müssen. Ob aber die Begründung des Sittlichen auf die Bedürfnisse des Individuums oder der Gesellschaft zurückgreift, in keinem Falle darf sie, wenn sie auf dem Boden der positivistischen oder empiristischen Erkenntnistheorie verbleiben will, auf irgend welche aprioristische Elemente als den letzten Grund, sei es der Form, sei es des Inhalts der Ethik, zurückkommen, da sie sonst in unauflösliche Widersprüche mit dem Erkenntnisprinzip des Positivismus selbst geriete; die sittlichen Thatsachen müssen sich restlos auflösen lassen in Bedürfnisbefriedigungen des Individuums oder der Gesellschaft, die lediglich durch die Erfahrung erzeugt, nicht etwa nur durch Vermittlung der Erfahrung ins Bewufstsein emporgehoben wurden. Es ist eine fundamentale Frage jeder empiristischen Ethik, den erfahrungsmäfsigen Grund unseres Wollens und Handelns überhaupt aufzuzeigen, weil sich nur nach einer Feststellung darüber angeben läfst, worin der Charakter des

[1] *Präludien.* Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 1884.

sittlichen Wollens und Handelns besteht. Der allgemeinste Antrieb zur Bethätigung des menschlichen Willens enthält alle besonderen Antriebe in sich, also auch den sittlichen, falls derselbe sich als ein besonderer, selbständiger erweisen sollte; ist kein besonderer sittlicher Impuls vorhanden, ist er nur der einzige, allgemeine Antrieb zur Willensäufserung, modifiziert durch den Intellekt, der in das Chaos der den Willen bestimmenden Gefühle und Neigungen Regel und Ordnung bringt, so ist mit dem allgemeinen Bestimmungsgrund des Willens unmittelbar auch der Bestimmungsgrund des sittlichen Willens gefunden. In der That wird sich zeigen, dafs mit der erkenntnistheoretischen Voraussetzung des Positivismus auch schon eine bestimmte Voraussetzung über den Bestimmungsgrund des sittlichen Willens verbunden ist, nämlich die Annahme, dafs nur Lust und Unlust den Willen überhaupt, ebenso auch nur sie den sittlichen Willen bestimmen können.

# ERSTER ABSCHNITT.

## DER INDIVIDUALISTISCHE UTILITARISMUS.

2. Kant war unbestritten derjenige Philosoph, der den Gegensatz von Sittlichkeit und Neigung am schärfsten betonte, der aus der Sittenlehre alle Hinweise auf Folgen von Lust und Unlust verbannt wissen wollte und alle eudämonistische Moralbegründung auf das entschiedenste verwarf. Er macht es seinen Vorgängern in der Ethik zum Vorwurf, dafs sie dadurch, dafs sie ein materiales Prinzip zum Bestimmungsgrund des Sittlichen machten, die Selbstliebe zum Beweggrund des sittlichen Handelns erhoben; nur das, was unser Interesse errege, könne Zweckvorstellung für unsern Willen werden, demnach könne nur das, was in uns ein Gefühl der Lust hervorruft, unsern Willen antreiben, und wenn die Zweckvorstellung auch den sittlichen Willen bestimme, so sei die Vorstellung der Lust oder Unlust, also der Gesichtspunkt der Selbstliebe, auch das Prinzip der Moral. Dies widerspreche aber der Allgemeingiltigkeit der moralischen Verpflichtungen, die niemals empirischen Prinzipien zukomme, während das Verhältnis aller Gegenstände zu unserem Gefühle, ob sie uns Lust oder Unlust bereiten, sich nur empirisch erkennen läfst. Der Bestimmungsgrund der Lust und Unlust ist nach Kant auch deshalb mit der Moral unvereinbar, weil bei ersterem das Gute nicht um seiner selbst willen, sondern nur unter der Bedingung geübt werde, dafs es einen gewissen Erfolg nach sich ziehe; das hebe aber den unbedingt verpflichtenden Charakter des Sittengesetzes auf.[1] Durch diese gänzliche Lostrennung des Sittlichen von der Neigung, von dem Glückseligkeitstrieb des

[1] *Kritik der praktischen Vernunft.* § 2 ff. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, zweiter Abschnitt, IV 57 ff., 67 ff. der Hartensteinschen Ausgabe.

Menschen, bekam der kategorische Imperativ Kants jenen ernsten, feierlichen Charakter, seine Morallehre jene asketische Richtung, durch die Kants Ethik sich von allen ethischen Systemen der grofsen Philosophen des Altertums und der Neuzeit erheblich unterscheidet und zu der zentralen Stellung des Pflichtbegriffs gelangt, die einerseits rückhaltlose, begeisterte Zustimmung, anderseits die heftigsten Angriffe hervorrief.

3. Setzt die positivistische Ethik den Grund der ethischen Verpflichtungen nicht blos in die Macht der gesellschaftlichen Autoritäten, wie es Thomas Hobbes und J. H. v. Kirchmann thaten, wobei natürlich der Begriff der inneren Verpflichtung, die Stimme des Gewissens, als eine Illusion erscheint, so kann das Sittliche nur mit allgemein menschlichen Zwecksetzungen in Beziehung gebracht, als der Ausflufs solcher betrachtet werden. Der durch das Sittliche zu erreichende Zweck mufs aber durch die Erfahrung gegeben sein. Wenn wir nun daraufhin die Bestrebungen der Menschen beobachten, so kommen wir unvermeidlich zu dem Resultate, dafs sich kein positiver Inhalt findet, der das Ziel alles menschlichen Strebens ausmachen könnte: nicht blos nach Zeiten und Völkern, nach Lebensalter und Geschlecht, nach der sozialen Stellung eines jeden Einzelnen variieren die Zwecke, die der Mensch zu realisieren sucht, sie verändern sich nach individuellen Neigungen und Launen, sie können nach den Stimmungen und augenblicklichen Wünschen andere werden. Jeder Versuch, blos aus der Erfahrung einen allgemeinen Inhalt für den menschlichen Willen als den ihm allein vorschwebenden Zweck hervorzuholen, mufs an der verwirrenden Mannigfaltigkeit der von den Menschen thatsächlich angestrebten Zwecke scheitern. In der That haben sich auch die Vertreter der positivistischen Ethik sowohl auf dem Gebiete der Philosophie als auf dem der modernen Naturwissenschaft damit begnügt, ein formales Prinzip der Sittlichkeit aufzustellen, sie setzten sowohl den erfahrungsmäfsigen Ursprung als den Grund des Sittlichen in das Streben nach Glückseligkeit, in die Gefühle der Lust und Unlust.

David Hume, der in seiner „*Inquiry concerning the Principles of Moral*“ anfangs die Frage behandelt, ob die Moral aus der Vernunft oder aus dem Gefühl (sentiment) entspringe, entscheidet, obwol mit manchen Schwankungen, die Streitfrage dahin,

dafs das Gefühl allein fähig sei, den menschlichen Willen zu bewegen.[1]

Daneben bleibt es allerdings noch unentschieden, ob die Gefühle der Lust und Unlust, welche wir moralische nennen, eine besondere Art sind, die sich durch spezifische Eigenschaften von den andern Lust- und Unlustgefühlen unterscheidet, oder ob ihr Unterschied von den andern nur ein äufserer ist. Hume selbst schwankt in dieser Beziehung, wie schon E. Pfleiderer in seinem Buche „*Empirismus und Skepsis in der Philosophie D. Hume's etc.* 1874" nachgewiesen hat. Es ist jedoch von vornherein klar, dafs wenn man in irgendwelcher Weise eine objektive Verschiedenheit der sittlichen Lust- und Unlustgefühle von den andern Lust- und Unlustgefühlen statuieren will, dies nur dadurch geschehen kann, dafs man das unterscheidende Moment in den Beweggrund des Willens, in den Inhalt des Zweckes versetzt, dessen Vorstellung den Willen bewegt, indem sich mit ihr ein Lust- oder Unlustgefühl verbindet. Das Gefühl als formales Element ist durchaus subjektiv und entzieht sich jeder Messung durch objektive Mafsstäbe. Auch Hume untersucht, mit welchen Eigenschaften und Motivationen sich die sittlichen

[1] A. a. O. Appendix I. Concerning Moral Sentiment: „Obgleich die Vernunft, wenn völlig ausgebildet, ausreicht, um uns über die verderblichen oder nützlichen Tendenzen der Eigenschaften und Handlungen zu belehren; so ist sie doch allein nicht ausreichend, um irgend einen moralischen Tadel oder Billigung hervorzubringen. Die Nützlichkeit ist nur eine Tendenz zu einem gewissen Ziele, und wenn uns das Ziel gänzlich gleichgültig wäre, so würden wir gegen die Mittel ebenso gleichgiltig bleiben. Ein Gefühl, eine Empfindung mufs hier hervortreten, um den nützlichen Tendenzen vor den verderblichen den Vorzug zu geben. Diese Empfindung kann keine andere sein, als ein Gefühl für das Glück der Menschen und ein Unwille über ihr Elend, da dieses die verschiedenen Zwecke sind, auf deren Beförderung Tugend und Laster abzielen. Hier belehrt uns daher die Vernunft über die verschiedenen Tendenzen der Handlungen, und Menschenliebe macht eine Unterscheidung zu Gunsten derer, welche nützlich und wohlthätig sind. . . . . Bei den Untersuchungen des Verstandes folgern wir aus bekannten Umständen und Verhältnissen neue und unbekannte. Bei den moralischen Entscheidungen müssen die sämtlichen Umstände und Verhältnisse zuvor bekannt sein, und die Seele fühlt bei der Betrachtung des Ganzen eine neue Impression der Neigung oder des Abscheus, der Achtung oder Verachtung, der Billigung oder des Tadels. . . . . In diesen Gefühlen also, nicht in der Entdeckung von Verhältnissen irgend welcher Art, bestehen alle moralischen Bestimmungen."

Gefühle zu verbinden pflegen, aber schon ein oberflächlicher Blick auf die Abteilungen, in welche Hume die Tugenden einreiht, beweist auf das evidenteste, dafs er nicht zu einem eigentlichen inhaltlichen Prinzip der Moral vorgedrungen ist, sondern in der formalen und subjektiven Begründung stecken blieb. Er teilt nämlich die Tugenden ein in solche, welche dem Träger derselben nützlich sind, in solche, welche andern nützlich sind, endlich in solche, die teils uns selbst, teils andern unmittelbar angenehm sind. Sind aber die andern Menschen nützlichen oder unmittelbar angenehmen Eigenschaften aus einem inneren, ihnen selbst inhärierenden Grunde moralisch? Nach Hume keineswegs; sie sind es deshalb, weil in uns die Sympathie, ein mit der Wahrnehmung fremder Lust verbundenes eigenes Lustgefühl, und ein mit der Wahrnehmung fremder Unlust verbundenes eigenes Unlustgefühl, derart angelegt ist, dafs sie im Laufe der Entwickelung des Individuums von selbst stärker oder schwächer zur Geltung gelangt.[1]

Hume begnügt sich, wie er selbst bemerkt, mit der Konstatierung der angeblichen Thatsache, dafs alle Menschen, die einen in stärkerem, die andern in schwächerem Grade, die Lust der andern mit eigener Lust, die Unlust der andern mit eigener Unlust begleiten und empfinden. Darin finden jene Tugenden, die nicht uns selbst direkt nützen oder Lust bereiten, ihre Rechtfertigung, sie bereiten uns doch Lust, indem sie andern Lust bereiten, die wir sympathisch mitempfinden. Wir übergehen hier jenes schwierige, von Adam Smith in „*The theory of moral sentiments*“ behandelte Problem, in welchem Verhältnisse die Sympathie zu der Vorstellung der Folgen einer Handlung, zur Nützlichkeit stehe, und heben blos hervor, dafs nach Hume offenbar die Lust- und Unlustfolgen einer Handlung für die moralische Beurteilung mafsgebend und dafs die Tugenden nur darnach zu

[1] „Es ist unnötig, unsere Nachforschungen so weit zu treiben und zu fragen, warum wir Menschenliebe oder Mitgefühl für andere besitzen. Es genügt, erfahrungsgemäfs zu wissen, dafs dies ein Prinzip in der menschlichen Natur ist. . . . . Niemand ist absolut gleichgültig gegen das Glück und Elend anderer: ersteres hat eine natürliche Tendenz, Lust zu gewähren, letzteres Pein, wie jeder an sich selbst erfahren kann.“ *Inquiry.* Section V. „Why utility pleases.“ II. Teil.

schätzen sind. Wenn Hume einmal sagt:[1] „Da die Tugend ein Endzweck und um ihrer selbst willen, ohne weiteren Lohn und Sold, nur wegen der unmittelbaren Befriedigung, die sie gewährt, wünschenswert ist, so mufs es ein Gefühl geben, an welches sie rührt, einen inneren Geschmack oder ein inneres Gefühl, oder wie immer man es nennen will, welches das moralisch Gute und Üble unterscheidet, das eine erfafst und das andere verwirft" — so offenbart sich darin das Schwanken Humes zwischen der Lehre seiner Vorgänger Shaftesbury und Hutcheson vom „moral sense" und der von ihm selbst begonnenen, aber nicht folgerichtig durchgeführten Basierung der sittlichen Gefühle auf den Nutzen der durch sie begleiteten Willensdispositionen. Darum will wohl auch der neueste Übersetzer der „*Inquiry*", Th. G. Masaryk, nicht gelten lassen, dafs Hume zu den Vertretern der utilitaristischen Ethik gezählt werde. Hume spricht allerdings an mehreren Stellen von einem gewissen Gegensatze des Angenehmen zum Nützlichen, von einem „besonderen Glanze", der das unmittelbar Angenehme vor dem Nützlichen auszeichnet (besonders in Section VII der „*Inquiry*"), aber wenn er auch das Nützliche nicht für identisch mit dem Sittlichen erklärt, so erkennt er doch in der Nützlichkeit die Hauptquelle des Sittlichen.[2]

Hume erkennt also ganz richtig im Nutzen das Mittel zur Lustbefriedigung oder zur Abwehr von Unlust; die sittlichen Eigenschaften stellen sich mittelbar oder unmittelbar als Lustquellen dar, ohne dafs wir bisher eine andere Unterscheidung der Lust kennen gelernt hätten, als diejenige nach den empfindenden Subjekten, indem die Lust, die erstrebt wird, entweder unsere eigene oder die anderer Menschen ist.

4. Jeremy Bentham, der zuerst das Nützlichkeitsprinzip in der Ethik rein durchführte und sich dabei durchaus auf dem

[1] *Inquiry*, Appendix I.

[2] In Section V. part. II sagt er ausdrücklich: „Nützlichkeit ist nur ein Streben nach einem gewissen Zweck; und es ist ein Widerspruch im Ausdruck, dafs irgend ein Ding als Mittel zu einem Zweck gefällt, wo uns der Zweck selbst auf keinerlei Weise berührt. Wenn daher die Nützlichkeit eine Quelle des moralischen Gefühls sein, und wenn diese Nützlichkeit nicht immer mit dem Hinweis auf das Selbst betrachtet werden soll, so folgt, dafs alles, was zum Glück der Gesellschaft beiträgt, sich unmittelbar unserer Zustimmung und Neigung empfiehlt."

Boden der Erfahrung bewegte, also positivistisch verfuhr, wenn er sich auch über die philosophische Begründung keine Rechenschaft gab, fafste das Prinzip der Ethik in die Formel zusammen „the greatest happiness of the greatest number.“ [1]

Eine philosophische Begründung der Moral sucht man jedoch bei Bentham vergebens, da er hauptsächlich praktische Zwecke verfolgte, weshalb wir bei ihm nur kurz verweilen.

John Stuart Mill, der in der kleinen Schrift „*Utilitarianism*“ die Aufstellungen Benthams gegen die wichtigsten Einwürfe zu vertheidigen suchte und dabei manche Einseitigkeiten desselben vermied, verkündet klar und deutlich das Streben nach Glückseligkeit als das Fundament der Moral.[2]

Ernst Laas verwirft auf das entschiedenste jede Regelung der menschlichen Handlungen durch lustfremde, objektive oder subjektive Normen a priori, er erklärt auf das bestimmteste, „dafs überhaupt allen Dingen ihr Wert nur durch die Beziehung entsteht, die sie zur Schmerzlinderung und Lusterzeugung haben; dafs an sich, ohne diese Beziehung und Bedingung nichts wertvoll sei.“ Und an anderer Stelle: „Selbstverständlich ist aber vorerst nur der Wert der Lust. Und alles, was sonst Wert haben soll, könnte nur durch seine Beziehung auf sie denselben erhalten.“ [3]

G. v. Gizycki, der in „*Grundzüge der Moral*,“ Leipzig, 1883 — im wesentlichen eine Popularisierung der utilitaristischen

---

[1] Im ersten Kapitel des Werkes „*Introduction to the principles of moral and legislation*, 1789“ äufsert er sich ganz unzweideutig: „Nature has placed mankind under the government of two sovereign masters, pleasure and pain. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do.“

[2] „Die Lehre, welche als Grundlage der Moral das Prinzip der Nützlichkeit oder der gröfsten Glückseligkeit annimmt, hält dafür, dafs Handlungen in dem Grade recht sind, als sie auf Förderung der Glückseligkeit abzielen, und unrecht, insofern sie das Gegenteil der Glückseligkeit bezwecken. Unter Glückseligkeit ist das Vergnügen und die Abwesenheit des Leides verstanden, unter Unglückseligkeit das Leid und die Abwesenheit des Vergnügens.“ *Gesammelte Werke.* Autorisirte Übersetzung. I. Bd. Leipzig, 1869. *Das Nützlichkeitsprinzip. S. 134.*

[3] *Idealistische und positivistische Ethik.* Berlin. 1882. S. 29 ff. 169 ff.

Ethik versucht hat und sich dabei insbesondere auf David Hume und St. Mill stützt, sagt auf Seite 13 der genannten Schrift: „Die allgemeine Glückseligkeit ist die höchste Richtschnur des Handelns, der höchste Mafsstab der Werte, der endgültige Prüfstein des Rechten und Guten, der oberste Schiedsrichter bei widerstreitenden Bestimmungen.“

Alle positivistische Ethik ist also Eudämonismus. Alle sittlichen Forderungen sind an den Willen gerichtet, beziehen sich auf Willensakte. Der Wille wird aber durch die Vorstellung eines zu erreichenden Zweckes zur Thätigkeit getrieben, und der vernünftige Wille kann nur als ein zwecksetzender gedacht werden. Die Vorstellung des Zweckes, der angestrebt wird, bildet den Beweggrund der Handlung; wenn nun die sittlichen Gesetze Gesetze für den menschlichen Willen sind, so können sie nichts anderes bedeuten, als die notwendigen Mittel zur Erreichung eines allgemein menschlichen Zweckes, oder diesen Zweck selbst; ohne dafs man einen Zweck verwirklichen will, kann vernünftigerweise nicht gehandelt werden, und wenn Kant sagt, dafs das Sittengesetz ohne Rücksicht auf den Erfolg unseres Handelns zu befolgen sei, so kann damit nicht mehr ausgesprochen sein, als dafs der Zweck, der durch das sittliche Handeln erreicht werden soll, untrennbar mit dem sittlichen Willen selbst verbunden ist, sich unabhängig zeigt von dem äufsern Erfolg. Wie schon David Hume nachgewiesen hat, ist der Beweggrund zum Handeln niemals eine blofse Erkenntnis, ein Akt der Vernunft; so wenig abschliefsend die Argumentation Humes war, so sehr seine eigene Darstellung zwischen Intellektualismus und Gefühlsmoral schwankt, so ist doch von positivistischer Seite niemals der Versuch gemacht worden, die Moral auf blofse Erkenntnisakte zurückzuführen. In der Erfahrung sind thatsächlich alle Willensakte an Gefühle der Lust und Unlust gebunden und es ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, Willensäufserungen ausfindig zu machen, denen kein Gefühl der Lust oder Unlust als subjektiver Impuls vorausginge. —

Vom Standpunkte des naturwissenschaftlichen Positivismus aus erscheinen die sittlichen Gefühle als die psychische Seite der Anpassung der Art an die äufseren Lebensbedingungen, insofern die letzteren durch den Verkehr mit den andern Menschen bestimmt

werden; die Gefühle der Lust und Unlust überhaupt sind als die subjektiven Formen des Verhaltens der tierischen Wesen gegenüber den Einflüssen der Aufsenwelt zu betrachten, insoferne dieselben ihnen nützlich oder schädlich sind. Der Wechsel der äufsern Einflüsse und die Veränderungen im physischen Organismus bedingen natürlich auch Veränderungen im Gefühlssysteme: dieselben äufsern Einflüsse bringen bei verändertem Organismus andere Wirkungen hervor, neue Einflüsse machen sich von aufsen geltend. Diejenigen Individuen, deren Gefühle durch Vererbung und Anpassung am zweckmäfsigsten geordnet sind, welchen im allgemeinen das Nützliche Gefühle der Lust, das Schädliche Gefühle der Unlust verursacht, werden sich leichter erhalten als diejenigen, bei denen dies weniger der Fall ist. Die allgemeinen Lust- und Unlustgefühle erscheinen demnach als die psychische Anpassung der Individuen an die Existenzbedingungen der Art.[1]

[1] So sagt der darwinistische Ethiker Georg Heinrich Schneider in dem Buche: „*Der thierische Wille.*“ Leipzig. S. 87—88: „Diejenige Eigenschaft, welche allen Gefühlen zukommt und die für das Verständnis der Willensäufserungen von ungemeiner Bedeutung ist, ist diejenige der Zweckmäfsigkeit. Alle Gefühle dienen in dieser oder jener Weise der Arterhaltung und sind deshalb zweckmäfsig.“ S. 94—95 desselben Buches heifst es: „So dienen also alle Gefühle dem einzigen Zweck in der Natur, der Arterhaltung, so gut wie jede organische Bildung; in jedem Gefühle kann man diesen Zweck mehr oder weniger leicht erkennen; und ohne denselben würde ein Gefühl ganz wertlos sein. Der Gegensatz vom Gefühl ist die Gleichgültigkeit. Gleichgültig ist uns aber nur das, was unsere Selbsterhaltung und die Existenz unserer Nachkommen und die unserer Stammesgenossen weder in irgend einer Weise begünstigt noch beeinträchtigt. Darnach ist also ein Gefühl ohne jede Beziehung zu unserer Erhaltung ganz undenkbar. Das Gefühl des Mitleids scheint ein solches zu sein, insofern es sich auf die Erhaltung andrer, oft uns ganz fernstehender tierischer Wesen bezieht; allein das Mitgefühl entsteht dadurch, dafs man sich selbst in die Situation des leidenden Tieres hineindenkt und sich die eigenen Schmerzen in derselben Situation vorstellt. Demnach steht es doch indirekt in Beziehung zu unserer Erhaltung.“ Und bei Herbert Spencer lesen wir: „Empfindende Wesen können sich nur unter der Bedingung entwickeln, dafs freudebringende Handlungen zugleich lebenerhaltende Handlungen sind“. *Die Thatsachen der Ethik.* Autorisierte deutsche Ausgabe. Stuttgart. 1879. S. 91. Und S. 86 weist Spencer auf § 124 in seinen „*Prinzipien der Psychologie*“ hin, wo gezeigt wird, „dafs in der gesamten belebten Welt Schmerzen notwendig die Korrelativa von dem Organismus schädlichen Einwirkungen sind, während Freuden die Korrelativa solcher Einwirkungen

5. Dadurch, dafs der Positivismus Lust und Unlust als die unentbehrlichen Antriebe für jede Bethätigung des menschlichen Willens auch zum Bestimmungsgrund des sittlichen Willens macht, setzt er sich in schroffen Gegensatz zur Kantschen Ethik, in der der Versuch gemacht wurde, von dem sittlichen Willen — der praktischen Vernunft — die Neigung als ein nach Kants Meinung durchaus unsittliches Moment ferne zu halten. Da aber Kant in bezug auf die subjektiven Triebfedern zum Handeln ebenfalls mit aller Schärfe betont, dafs alle Zwecke des Menschen nur durch ihre Beziehungen zu Lust und Unlust bestimmt werden, so beraubt er sich der Möglichkeit, inhaltliche Zwecke für die Sittlichkeit aufzustellen, und das Sittengesetz sinkt zu einer blofsen gesetzgebenden Form herab, von der nicht einzusehen ist, warum sie gerade den Inhalt einschliefse, der durch unser sittliches Bewufstsein gegeben wird. Wenn wir bei Kants kategorischem Imperativ anfragen, welche Handlungen dem Sittengesetze entsprechen, welche Zwecke wir verfolgen sollen — und diese Frage mufs nach dem Sittengesetze entschieden werden können, da letzteres sonst keinen Wert hätte — so erfahren wir blos, dafs es solche Handlungen und Zwecke sein müssen, deren Ausübung und Verfolgung von jedem Vernunftwesen verlangt werden kann. Da das Sittengesetz ferner ein unbedingtes ist, kann dessen Erfüllung nicht an Bedingungen geknüpft sein, die nur für einen Teil der Menschen gelten; es ist demnach nur eine logische Konsequenz aus der Unbedingtheit und Allgemeingiltigkeit der sittlichen Anforderungen, dafs Kant als ein Merkmal des sittlichen Handelns bezeichnet, dafs der Beweggrund dazu als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne. Aber woran erkennen wir, ob eine bestimmte Art von Handlungen diesem Prinzipe entspricht? Kant spricht sich darüber so aus: »Man mufs wollen können, dafs eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: Dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Einige Handlungen sind so beschaffen, dafs ihre Maxime ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz

sind, die zu seinem Wohlergehen beitragen, da es sich als unvermeidliche Deduktion aus der Entwickelungshypothese ergibt, dafs die verschiedenen Arten von empfindungsfähigen Geschöpfen unter keiner andern Bedingung ins Dasein gelangen konnten."

gedacht werden kann; weit gefehlt, dafs man noch wollen könne, es sollte ein solches werden. Bei andern ist zwar jene innere Unmöglichkeit nicht anzutreffen, aber es ist doch unmöglich, zu wollen, dafs ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde".[1] Es läfst sich aber leicht zeigen, dafs das Prinzip der Selbstsucht zum allgemeinen Gesetz erhoben sich eben so wenig widerspricht, als das der Menschenliebe: schon Hobbes hat gezeigt, dafs eine Gesellschaft, in welcher jeder Einzelne seinen eigenen Vorteil rücksichtslos verfolgt, zwar aus dem Kampfe aller gegen alle nicht herauskommt, aber doch durchaus nichts unmögliches ist. Und nicht blos einmal wurde der Versuch gemacht, den Egoismus als den Hebel alles gesellschaftlichen Fortschrittes zu erweisen; auch läfst sich nicht bestreiten, dafs die Tierwelt Beispiele genug bietet, dafs die Art sich erhalten kann, wenn die Individuen nur der Selbstsucht folgen. Wenn Kant daher von Handlungsweisen, die dem Sittengesetze widersprechen, sagt, dafs man nicht wollen könne, dafs sie zu allgemeinen Maximen werden, weil ein solcher Wille sich selbst widersprechen würde, so hat diese Behauptung nur dann eine Berechtigung, wenn solche Handlungsweisen der in der Gesellschaft zum Ausdruck kommenden menschlichen Natur widersprechen, da sich aus der Gesellschaft als solcher keineswegs ein innerer Widerspruch des unsittlichen Willens ergibt. Es erweist sich demnach der Kantsche Versuch, die Moral auf ein rein formales Prinzip, auf die bloſse Form der Allgemeingültigkeit zu begründen, darum als ungenügend, weil der unterscheidende, charakteristische Inhalt des Sittlichen dabei völlig unerklärt bleibt. Noch evidenter zeigt sich das Unzureichende des Kantschen Moralprinzips, wenn es sich darum handelt, die einzelnen positiven Pflichten aus demselben begreiflich zu machen: dafs wir Pflichten der Menschenliebe haben, läfst sich als allgemeine Maxime vom Standpunkte der formalen Ethik Kants nur dann begründen, wenn das Prinzip der Selbstsucht als undurchführbar erklärt, d. h. als mit der menschlichen Natur unvereinbar hingestellt wird, was gleichbedeutend ist mit der Voraussetzung, dafs nur eine bestimmte Art des Handelns der menschlichen

[1] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II. Abschnitt.

Natur entspreche. Festzustellen, welche Art des Handelns der in den sittlichen Gesetzen sich offenbarenden Natur des Menschen entsprechend sei, ist offenbar eine Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Ethik, sie ist aber unlösbar, wenn das Prinzip der Moral blos ein formales, inhaltsleeres ist, da sich alles Handeln des Menschen auf inhaltliche, bestimmte Zwecke zu beziehen hat, und nach einem formalen Gesetz, welches nichts anderes als die Möglichkeit aussagt, dafs eine Handlungsweise allgemein werde, keine Auswahl aus den empirisch gegebenen Zwecken zu treffen ist, ohne bereits das sittliche Bewufstsein vorauszusetzen und das sittliche Gefühl zum Schiedsrichter zu machen. Diese Einwände müssen sich gegen jede andere blos formalistische Begründung der Ethik mit derselben Stärke und Berechtigung erheben; wenn wie sich zeigen wird, auch der Utilitarismus auf positivistischer Grundlage nur zur Aufstellung eines formalen Prinzips der Ethik gelangt, so werden selbstverständlich auch für ihn obige Bedenken in Kraft treten. Dazu kommt aber noch ein anderes, das bereits von Kant aller empiristischen Moralbegründung entgegengehalten wurde; die sittlichen Gesetze erheben den Anspruch auf unbedingte Gültigkeit für alle vernünftiger Überlegung fähigen Menschen; alle in der Erfahrung gegebenen Zwecke sind aber nur bedingte, werden nur in ihrer Beziehung auf unsere Lust und Unlust angestrebt oder verworfen, sie können also nur unsere Zwecke werden unter der Bedingung, dafs sie unsere Lust vermehren, unsere Unlust vermindern. Alle Beobachtung der Erfahrung kann daher nur zu hypothetischen Imperativen führen, während die Imperative der Moral kategorische, unbedingte sind. Wir sollen unsere Pflicht unter allen Umständen erfüllen — gebietet uns das Sittengesetz. Da die utilitaristische Ethik als Ausfluſs des Positivismus das Sittengesetz auf bloſse Thatsachen der Erfahrung begründen will, so kann sie nur hypothetische Imperative aufstellen, mufs den Pflichtbegriff seiner Reinheit berauben und ihn zu einer bloſsen Klugheitsregel degradieren. Auch diesem Einwurf werden wir bei der folgenden Erörterung des utilitaristischen Moralprinzips sowohl in der egoistischen als in der sozialen Auffassung gerecht werden müssen.

6. Sind Lust und Unlust die einzigen Impulse unseres Wollens und Handelns, die Vorstellung von Lust- und Unlust-

folgen die einzigen Beweggründe für die Bethätigung unseres Willens, insoweit er bewufsten Motiven gehorcht, so kann auch der Vorzug des einen Willensaktes vor dem andern, der einen Handlung vor der andern, nur in der Lust gesucht werden, die erreicht werden soll, in der Unlust, die man vermeiden oder beseitigen will. Wenn wir aber Lust mit Lust, Unlust mit Unlust vergleichen, so steht uns nur der Mafsstab der quantitativen Messung zu Gebote; qualitative Unterschiede können nicht mehr aus der Lust selbst gewonnen werden, sie können sich nur auf ein Prinzip beziehen, das dazu bestimmt ist, die Lust durch einen aufserhalb der Lust liegenden Mafsstab zu messen. Wenn wir die Lust selbst als absoluten Wert auffassen, so ist jede Art Lust an sich gleichberechtigt, gleich wertvoll; inwiefern nun dennoch die eine Lust höher geschätzt werden soll, als die andere, läfst sich auf diesem Standpunkte nicht anders begründen, als durch den Nachweis, dafs die wertvollere Lust mehr Lustquantität gewährt. Mit andern Worten, alle Lustqualitätsunterschiede lösen sich in letzter Instanz in quantitative Unterschiede auf.

Jeremy Bentham erkannte ganz richtig, dafs es eine unvermeidliche Folgerung des eudämonistischen Moralprinzips ist, die Lustunterschiede auf Quantitätsdifferenzen zurückzuführen, und er machte auch den merkwürdigen Versuch, einen rechnungsmäfsigen Kalkül für die vergleichsweise Schätzung aller Lustarten aufzustellen. Sieben Momente kommen ihm dabei in Betracht: 1) die Intensität des Gefühls, 2) die Dauer, 3) die Wahrscheinlichkeit und 4) die Raschheit des Eintreffens, 5) die Fruchtbarkeit, d. h. die Wahrscheinlichkeit, dafs es gleichartige Gefühle nach sich zieht, 6) die Reinheit, d. h. die Ungemischtheit mit entgegengesetzten Gefühlen. Insbesondere für den Gesetzgeber wichtig ist 7) die Ausdehnung auf viele Personen. Wenn wir ganz davon absehen, ob der Kalkül Benthams richtig und vollständig ist, so mufs doch sofort die ungeheure Kluft bemerkbar werden, die sich zwischen den absolut verpflichtenden moralischen Gesetzen und den höchst unsichern, ja utopischen Wertschätzungen Benthams öffnet. Wer wäre wol imstande, richtig zu handeln, wenn die Korrektheit des Handelns von der richtigen Anwendung des Benthamschen Kalküls abhinge? Und wieviel wertvolle

Zeit müfste vergeudet werden, um vor jedem Entschlusse abwägen zu können, was zu thun, was zu unterlassen sei. Freilich wird man dagegen einwenden können, dafs wir doch selbst in unsern Entschlüssen, ohne von Bentham und seinem Kalkül etwas gehört haben zu müssen, jeden Augenblick diesen Kalkül in roher Weise zur Anwendung bringen, ohne deshalb an dem Erfolg unseres Handelns, den wir beabsichtigen, zu verzweifeln; es seien eben Schätzungen, mit denen wir uns zu begnügen haben, und Irrtümer seien in den Kauf zu nehmen. Aber je laxer die Anforderungen werden, die wir an den Menschen bei seinem Handeln stellen, desto weiter entfernen wir uns von den sittlichen Geboten, die als unbedingt verpflichtende Normen an unsern Willen herantreten, und desto klaffender erscheint der Bruch, der zwischen dem Sittengesetze und seiner utilitaristischen Begründung entsteht. Selbst wenn eine präzise Messung jener quantitativen Momente möglich wäre, könnte sie doch nur in den allerseltensten Fällen ausgeführt werden; die sittlichen Normen, die dann nur als rohe Generalisationen aus den Erfahrungen vergangener Geschlechter gelten könnten, besäfsen den Charakter unbedingter Verpflichtung nur infolge einer Selbsttäuschung. Sie könnten wol, wenn ihre lustvermehrende Tendenz nachgewiesen werden würde, als vorläufige Anhaltspunkte benutzt werden, um bei ungenügender persönlicher Erfahrung und in weniger wichtigen Fällen ohne lange Überlegung zu handeln, aber davon könnte nie und nimmer die Rede sein, dafs sich selbst bestimmende Individuen sich diesen Regeln unbedingt zu unterwerfen haben. Diese Forderung wäre gleichbedeutend mit der Unmündigerklärung der Menschheit, mit ihrer Unterwerfung unter fremde, äufserliche Gewalt, ähnlich wie bei Hobbes. Zeigt sich aber, dafs diese Begründung der Moral in Widerspruch steht mit den wichtigsten Forderungen des Sittengesetzes selbst, mit dessen allgemein verpflichtender Geltung, mit seiner unbedingten Gültigkeit, dann zeigt die Lehre auch ihre Unfähigkeit, das Problem zu lösen, um welches es sich hier in erster Linie handelt: den Grund aufzudecken für die allgemeine Gültigkeit der sittlichen Gesetze und ihre unbedingte Verbindlichkeit für alle vernünftigen Wesen. Der Grund dafür kann eben nicht in einem Triebe gesucht werden, dem der Mensch in seinem Wollen

und Handeln naturnotwendig folgen mufs; denn die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes ist keine thatsächliche, sondern nur geforderte, es tritt mit der Anforderung auf, dafs es als allgemeines Gesetz für den menschlichen Willen gelte, und um die Begründung des Anspruches handelt es sich, nicht um die der thatsächlichen Geltung, die nur ein Ideal ist. Dafs der Anspruch auf Allgemeingültigkeit und unbedingte Verbindlichkeit durch die Zurückführung der Moral auf den Glückseligkeitstrieb als allgemeinen Beweggrund nicht gerechtfertigt wird, ist klar; denn da jeder Mensch nach Glückseligkeit strebt, kann es gar keine Unsittlichkeit geben, wenn letztere ein Abweichen von jenem allgemeinen Triebe sein sollte; besteht aber das vernünftige Wollen in dem zweckmäfsigsten Streben nach Glück, dann kann es, da sich die Unmöglichkeit ergiebt, in seinem Handeln stets nach einer genauen Messung der quantitativen Lust- und Unlustfolgen sich zu richten, da ferner alle allgemeinen Normen des Handelns nur oberflächliche Generalisationen der Erfahrungen unsrer Vorfahren sein können, unmöglich allgemein und unbedingt verpflichtende Normen geben, die sich vernünftigerweise rechtfertigen liefsen. Es bleibt bei hypothetischen Vorschriften, die dem geistig Unmündigen manche guten Dienste leisten, dem Gereiften aber sich in vielen Fällen als eine lästige Bürde, als eine unerträgliche Bevormundung der Lebenden durch die Todten darstellen.

Bei John Stuart Mill, der gewifs zu den klarsten und scharfsinnigsten Verfechtern des Utilitarismus zählt, finden wir eine auffallende Unklarheit und Inkonsequenz in bezug auf die Frage, ob bei Anerkennung von Lust und Unlust als der einzigen Wertmesser für unser Handeln sich neben den quantitativen auch qualitative Wertunterschiede von Lust und Unlust selbst festhalten lassen. In der oben erwähnten Schrift über »Das Nützlichkeitsprinzip« heifst es: »Recht wohl verträgt sich mit dem Prinzip der Nützlichkeit die Anerkennung der Thatsache, dafs einige Arten des Vergnügens wünschenswerter und wertvoller sind, als andere. Es wäre aber auch ungereimt vorauszusetzen, dafs, während bei der Abschätzung aller andern Dinge die Qualität eben so wohl in Betracht kommt, als die Quantität, die Wertbestimmung des Vergnügens von der Quantität allein ab-

hängig sei. . . . . Es ist besser, ein unbefriedigtes menschliches Wesen zu sein, als ein befriedigtes Schwein, — besser, ein unbefriedigter Sokrates als ein befriedigter Thor.«[1] Wenn nicht geleugnet werden kann, dafs aufser der Quantität auch die Qualität des Vergnügens geschätzt wird, so ist doch immer die Frage eine offene, ob durch die Art, wie der Utilitarismus die Wertschätzung der Güter begründet, nicht eine Wertschätzung der Qualitäten ohne Rücksicht auf die Quantitäten unmöglich gemacht ist. Auf die Untersuchung dieser allein entscheidenden Frage geht Stuart Mill merkwürdigerweise gar nicht ein, er begnügt sich damit, die Thatsache festzustellen, dafs gewisse Lustarten wertvoller sind als andere, was ihm niemand bestreiten wird. Wie er aber auf dem Boden der utilitaristischen Moralbegründung eine rein qualitative Wertschätzung zu rechtfertigen vermag, darüber erfahren wir gar nichts; seine Argumentation bewegt sich durchaus auf dem Boden des modernen sittlichen Bewufstseins, von dem sie die behaupteten Thatsachen sich bestätigen läfst, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dafs die Thatsachen selbst durch die utilitaristische Lehre unerklärt und unbegründet bleiben.[2]

---

[1] Seite 135 u. 137 der autorisierten deutschen Ausgabe, I. Band.

[2] Julius Bergmann erwidert in seiner Rektoratsrede „*Über den Utilitarianismus*“, Marburg, 1883 — auf dies Millsche Plaidoyer zu Gunsten qualitativer Wertschätzungen der Lust: „Behauptet sie (die Nützlichkeitslehre) mit Recht, dafs die Lust, eigene und fremde, das einzige sei, was um seiner selbstwillen wünschenswert sei und jemals von irgend einem Wesen erstrebt werde und nach psychologischem Gesetze erstrebt werden könne, so kann der Vorzug einer Lust von einer andern lediglich in ihrer quantitativen Bestimmtheit liegen, die vorzüglichere Lust ist dann entweder intensiver als die andere oder von gröfserer Dauer oder leichter zu beschaffen oder zieht mehr Lust und weniger Unlust als die andere nach sich oder übertrifft dieselbe in mehreren von diesen Stücken. Die qualitative Eigentümlichkeit kann nach dieser Annahme nur mittelbar bei der Schätzung einer Lust in Betracht kommen, nämlich insofern, als die quantitative von ihr abhängt. Es ist daher auch nach der Grundbehauptung des Utilitarianismus völlig unzulässig, von edler und schändlicher Lust oder von würdiger und gemeiner zu reden, da ja die Intensität und die übrigen quantitativen Momente eine Lust weder edel und würdig noch schändlich und gemein machen . . . . Der Beweis für diese Behauptung ist leicht zu erbringen. Denn wenn alles, was an sich gut und begehrenswert ist, solches nur dadurch ist, dafs es Lust ist, so hängt offenbar auch der

Aber nicht allein dafs eine Lehre, welche behauptet, dafs Lust nur um ihrer selbst willen anzustreben und auch das einzige Ziel sei, dem der Mensch zustrebe, sich der Möglichkeit beraubt, Qualitätsunterschiede, die nicht zugleich quantitative sind, festzuhalten, ist auch nicht einzusehen, wie auf dem Grunde blos quantitativer Lustunterschiede als der einzigen Richtschnur für unser Handeln sich noch irgend welche objektive Normen rechtfertigen lassen. Der Eindruck auf das Gefühlsvermögen durch einen und denselben Gegenstand kann bei demselben Individuum einmal angenehm, einmal unangenehm, einmal gleichgültig sein, je nach dem Zustand, in dem sich das Individuum jeweilen befindet, je nach den Gefühlen und Vorstellungen, die gerade in der Seele des betreffenden Individuums vorherrschen. Vergleicht man aber die verschiedenen Individuen in dieser Beziehung mit einander, so findet man solche Differenzen in der Art ihrer Gefühlsreaktionen gegenüber denselben Vorstellungen und Gegenständen, dafs in keiner Weise abzusehen ist, wie jemand feststellen will, dafs für alle vernünftigen Wesen in allen Lebenslagen eine bestimmte Lust quantitativ mehr bedeuten soll als eine andre, wenn er keinen aufserhalb der Lust gefundenen Wertmesser anwendet. Wenn jemand an einer Sache mehr Vergnügen zu finden behauptet, als wir, wie wollen wir ihm beweisen, dafs er in der That nicht mehr Lust dabei empfindet? Auf diesem Standpunkte ist jede Idiosynkrasie gerechtfertigt und die

Grad, in welchem etwas gut und begehrenswert ist, lediglich von dem Grade ab, in welchem der Charakter der Lust innewohnt, dieser Grad aber kann nur nach den quantitativen Momenten bemessen werden, blos qualitative Unterschiede sind für denselben gleichgültig. Gesetzt, zwei Lustgefühle, etwa ein sinnliches und ein geistiges, seien in allen quantitativen Momenten völlig gleich, das geistige aber sei durch diese seine Qualität vorzüglicher als das sinnliche, so könnte ihm diesen Vorzug doch kein lediglich auf Lust gerichtetes Begehren zugestehen, ein solches Begehren hätte kein Motiv, die sinnliche Lust um der geistigen willen fahren zu lassen, man müfste ein Begehren mit einem anderen Endziele, nämlich einem solchen, dem das Geistige mehr als das Sinnliche angemessen wäre, hinzudenken. Ein solches auf etwas anderes als Lust gerichtetes Begehren führt denn auch Mill ganz offen ein, indem er behauptet, eine Lust, die mit dem Bewufstsein der Menschenwürde harmoniere, sei vorzüglicher als eine solche, die dies nicht thue. Mit diesem Zugeständnisse stellt er dem Prinzipe der Lust ein zweites, ein der deutschen Philosophie entnommenes, zur Seite, das Prinzip der Würde.« (S. 14—15.)

Subjektivität überhaupt keinen objektiven Normen unterworfen. Intensität und Dauer der Lust — und diese beiden Momente sind die fundamentalen Wertbestimmungen des Eudämonismus in seinen modernen Formen — sind nach Individuen und Lebenslagen so verschieden einem und demselben Eindrucke gegenüber, dafs sich für die Stufenleiter der Lebenszwecke auf dieser Basis keine durchgreifende Beurteilung gewinnen läfst; die höchsten Mafsstäbe, zu denen man es bringen kann, sind solche, die aus den Wertschätzungen der grofsen Menge oder einzelner hervorragender Persönlichkeiten abstrahiert sind, die aber der Natur ihrer Entstehung nach jedes berechtigten Anspruches auf allgemeine Anerkennung und unbedingte Verbindlichkeit entbehren, wie er den sittlichen Anforderungen zukommt. Also auch von dieser Seite der Betrachtung werden wir zu demselben Resultate gedrängt, zu dem wir schon bei der Prüfung der quantitativen Mafsstäbe in Bezug auf ihre Tragweite für das Wollen und Handeln des Individuums gelangt waren.

Wenn schon für das Individuum aus seinen eigenen Neigungen heraus sich keine Norm aus den quantitativen Unterschieden der Lust gewinnen liefs, so häufen sich die Schwierigkeiten noch, sobald wir die Normen auf alle menschlichen Individuen, insoweit sie nach Vernunftgründen zu handeln fähig sind, ausdehnen. Wir kennen die Gefühle der anderen Menschen nur durch Analogie, indem wir die äufsern Kundgebungen der Menschen umdeuten in Analogie zu den Gefühlen, die wir selbst bei solchen Gelegenheiten empfinden; wir können also ihre Art und Stärke nur indirekt beurteilen. Sind wir aber aufser Stande, nach den in uns selbst direkt beobachteten Gefühlen eine bindende für uns giltige Form des Handelns aufzustellen, die uns die gröfste erreichbare Lustquantität sichert, so können wir noch weniger eine solche Norm für die andern Menschen aufstellen, deren Gefühle und Gefühlsstärke uns nur indirekt und mangelhaft bekannt sind. Das Problem des Utilitarismus wird also dadurch, dafs der letztere sich vom Egoismus zum gesellschaftlichen Utilitarismus ausbildet, keineswegs lösbarer, die Schwierigkeiten werden im Gegenteile noch gröfser.

Hier haben wir noch auf eine andere Kluft hinzuweisen, die sich bei der positivistisch eudämonistischen Moralbegründung

zwischen den Thatsachen des sittlichen Bewufstseins und der auf erstere aufgebauten philosophischen Ethik aufthut; wenn es nämlich ein Naturgesetz unsres Willens ist, dafs er nach Lust und nur nach dieser strebe, so kann es niemals zu einer Verpflichtung kommen, darnach zu streben; denn was der Mensch seiner psychischen Natur nach ohnehin thun mufs, dazu braucht er niemals verpflichtet zu werden. Das den sittlichen Anforderungen anhaftende Gefühl der Verpflichtung kann in einer auf blofse Erfahrung begründeten eudämonistischen Moral niemals anders, denn als eine Selbsttäuschung aufgefafst werden, wie denn auch Bentham einen wahren Hafs gegen die harte, ernste Pflicht empfand. Ernst Laas hat ganz Recht, wenn er eine „absolute Umbildung oder Verleugnung der traditionellen Grundanschauungen" in der Ethik entschieden zurückweist; eine solche würde aber vorliegen, wenn die Ethik den Begriff der Verpflichtung als ein durch irgend welche gesellschaftliche Prozesse hervorgerufenes Vorurteil definitiv beseitigte, wobei wir noch gar nicht hervorheben wollen, welche totale Revolution in den sittlichen Wertschätzungen selbst damit Hand in Hand gehen müfste.

Bei St. Mill blieb der Widerspruch, der zwischen der durchaus subjektiven Moralbegründung des Utilitarismus und der Notwendigkeit objektiver Normen in der Moral besteht, latent, indem er mit dem durchaus quantitativen Mafsstab seines eignen Moralprinzips den qualitativen in äufserlicher Weise verband und weil sich in seinem Bewufstsein die Gegensätze verborgen neben einander befanden. Die Klarstellung derselben ist aber um so notwendiger, weil sich nur, wenn diese vorausgegangen, die Einseitigkeit des Utilitarismus überwinden, sein Wahrheitsgehalt aber in eine höhere Entwickelungsphase der Ethik herübernehmen läfst. Es ergiebt sich für uns dabei das Resultat, dafs wenn eine objektive Norm allgemeiner und unbedingt verbindlicher Natur möglich sein soll — und das ist eine unabweisbare Forderung an jede wissenschaftliche Ethik — diese nicht in den quantitativen Unterschieden der Lust begründet sein kann; wir müssen demnach, wenn wir an der psychologischen Voraussetzung festhalten, dafs nur Lust und Unlust den Willen zur Bethätigung anzureizen vermögen, qualitative Wertunterschiede der Lust unabhängig von den quantitativen statuieren. Damit lassen wir aber

den formalen, durchaus inhaltsleeren Glückseligkeitstrieb des Menschen als Grundprinzip der Moral fallen und werden dadurch auch jener Forderung an jede wissenschaftliche Ethik gerecht, die wir bei Besprechung des kategorischen Imperativs Kants kennen lernten: dafs nämlich jedes Moralprinzip auch den Inhalt der sittlichen Gesetze zu begründen habe, da formal auch der auf unsittliche Ziele gerichtete Wille vernunftgemäfs sein könnte, solange nicht den Anforderungen des Sittengesetzes auch ein bestimmter Inhalt, als ihnen notwendig inhärierend, mitgegeben ist. Die letzte Aufgabe für die Grundlegung der Ethik, die sich aus obigem dann von selbst ergiebt, ist die Aufsuchung des Grundes, aus dem der qualitative Wertunterschied der Lustarten hervorgeht; schon jetzt wissen wir, dafs dieser Grund ein solcher sein mufs, dafs er die Allgemeingültigkeit und die unbedingte Verbindlichkeit gewisser sittlicher Gesetze in sich schliefst.

7. An dieser Stelle haben wir den Einwand der positivistischen Ethiker des Utilitarismus zu würdigen, der dahin geht, dafs der Mensch sich überhaupt nichts anderes als Lust oder Beseitigung von Unlust zum Zwecke machen könne. St. Mill konnte nicht begreifen, wie man eine solche selbstverständliche Wahrheit zu verkennen imstande sei. Es mufs allerdings höchst befremdend erscheinen und an der Lösbarkeit der ethischen Probleme verzweifeln lassen, dafs die einen bestreiten, was die andern als eine Thatsache, die evident ist, bezeichnen; und auf beiden Seiten finden wir die scharfsinnigsten Untersuchungen angestellt. Aber der Gegensatz der Meinungen ist doch nur ein scheinbarer, wie sich bei vergleichender Gegenüberstellung der widersprechenden Behauptungen ergiebt. Es ist gewifs unbestritten, dafs alles, was Zweck unseres Handelns sein soll, unser Interesse erregen mufs; absolut Gleichgültiges oder vorherrschend Unlust Erregendes kann nicht Ziel unseres Handelns sein. Wir können nur dann einen Zustand herbeiwünschen, wenn er uns Lust oder Verminderung von Unlust verspricht, wir suchen nur dann einer Einwirkung zu entgehen, wenn sie in uns ein Gefühl der Unlust erweckt. Die Anerkennung dieses psychologischen Gesetzes, das keine Ausnahmen duldet, veranlafste auch Kant, das moralische Prinzip, den kategorischen Imperativ, und dessen Quelle, die praktische Vernunft, dem menschlichen Begehrungs-

vermögen schroff feindselig entgegenzustellen; er nahm ebenso wie die Positivisten an, dafs das Begehrungsvermögen nur durch Lust und Unlust geleitet werde. Aber wer diese Behauptung zugibt, hat damit noch gar nichts darüber ausgemacht, was dem menschlichen Willen Lust, und was ihm Unlust erregt; wir haben damit den Boden des Subjektiven noch gar nicht verlassen und die Frage nicht berührt, ob das Interesse, das unsern Willen bewegt, notwendig ein egoistisches, persönliches sei; m. a. W. ob wir notwendig einen Zweck nur deswegen anstreben, weil er uns Lust bereitet, oder ob er uns durch seinen Inhalt wertvoll erscheint und die Lust, die er uns bereitet, nur die Form ist, in der er unsern Willen in Bewegung versetzt. Es ist ein für die Ethik fundamentaler Unterschied zwischen einer wohlthätigen Handlung, die ausgeübt wird mit Rücksicht auf den guten Ruf, die sozialen Vorteile, die der Handelnde durch sie zu erringen hofft, und derselben Handlung, zu der der Beweggrund nur die Vorstellung des Glückes ist, das andern damit bereitet wird. Und Kant hob aufs schärfste den moralischen Wertunterschied zwischen den wohlwollenden Handlungen aus blofser Neigung, infolge angeborner Sensibilität, und denselben Handlungen aus Pflichtgefühl hervor; wohlwollende Handlungen aus natürlicher Neigung ohne das Gefühl der Verpflichtung hierzu werden unterbleiben, wenn der Betreffende vielleicht schlechter Laune ist oder sonstwie seine natürlichen sympathischen Regungen gehemmt werden; die wohlwollende Handlung aus Pflichtgefühl geschieht auch dann, wenn die Neigung ihr widerstrebt: die subjektive Lust mufs sich den objektiven Gesetzen unterwerfen. Wenn man sagt, dafs eben die Erfüllung der sittlichen Gesetze Lust bereite, so ist damit das vorliegende Problem: worin der Grund des Sittlichen zu suchen sei, nicht gelöst, sondern bei Seite geschoben; denn nur dem sittlichen Willen bereitet der Gehorsam gegen die sittlichen Gesetze Befriedigung, es ist also in der Behauptung, die Erfüllung des Sittengesetzes bereite die gröfste Lust, schon vorausgesetzt, dafs die sittliche Befriedigung die allein wertvolle, die qualitativ höchste Lust sei. Wir haben demnach zwei Arten von bewufsten Willensthätigkeiten zu unterscheiden: solche, welche zum Inhalt des Beweggrundes eigene Lust haben, und solche, welche zwar in der Form wie die

ersteren durch Lust erregt werden, inhaltlich aber einen objektiven Wert als Beweggrund voraussetzen. In beiden Fällen bereitet die Zweckvorstellung Lust, letztere ist die Form, in der alle bewufsten Willensäufserungen den Zweck enthalten müssen; der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, dafs im einen Falle die Lust auch den Mafsstab bildet, mit dem der Wert des Zweckes gemessen wird, die Lust selbst die Zweckvorstellung ist, während im andern der sachliche Inhalt den Mafsstab für die Wertbestimmung des Zweckes abgiebt, der objektive Inhalt die Zweckvorstellung ist. Wenn die Lust der Zweck meines Handelns ist, so besteht die Aufgabe meines Lebens darin, mit den verhältnismäfsig kleinsten Opfern die gröfstmögliche Summe von Genüssen für mich zu erlangen; wenn aber Inhaltsbestimmungen von objektiver Bedeutung als Zweck voranstehen, so können mir zwar auch diese nur wertvoll werden, wenn sie mir Lust bereiten, aber nicht die letztere ist der Grund meines Strebens, sondern der sachliche Inhalt selbst, der mir in der Form der Lust zum Zwecke wird. Wenn jemand das Gute blos aus Liebe zum Guten selbst thut, so bereitet ihm unzweifelhaft das Gute Freude, aber nicht die Freude schwebt dem Handelnden als der zu erreichende Zweck vor, sondern das Gute selbst als an sich Wertvolles und Erstrebenswertes. Wenn man dagegen einwenden wollte, dafs also doch das Gute nur ein Mittel zur Erlangung von Lust sei und blofs als solches Wert besitze, so ist dabei, wie schon oben bemerkt wurde, angenommen, dafs das Gute anzustreben der menschlichen Natur entspreche, denn in Wirklichkeit empfinden nur sittlich hoch entwickelte Menschen das höchste Glück in der Ausübung des Guten um des Guten willen; wollte man aber darauf verzichten, die objektive Wertschätzung als Forderung an alle des vernunftgemäfsen Wollens fähigen Menschen zu stellen, dann verläfst man den Boden der sittlichen Wertschätzung überhaupt, wie wir bei Erörterung der quantitativen Lustbestimmungen uns überzeugt haben. Darin also, dafs wir die Zwecke nach ihrem objektiven Inhalte, und nicht nach dem Mafse, wie sie uns Lust verschaffen, beurteilen; dafs wir Zwecke erstreben, nicht weil sie uns Lust bereiten, sondern weil sie an sich wertvoll sind, liegt die Möglichkeit und der Grund der sittlichen Gesetze; vermöchten wir dies nicht, dann wären wir nie zu einem sitt-

lichen Bewufstsein allgemein verbindlicher Natur gekommen. An diesem Punkte müssen alle ethischen Theorien einsetzen und hier scheiden sich die ethischen Systeme des Idealismus und des Positivismus; es geht daher keineswegs an, das hier sich aufdrängende Problem dadurch bei Seite zu schieben, dafs man die psychologische Thatsache, dafs wir subjektiv bei allen Willensakten durch Lust und Unlust bewegt werden, dahin ausdeutet, nur das formale Element der Lust und Unlust sei Beweggrund unseres Willens, könne allein Beweggrund sein, der Inhalt sei dabei ganz gleichgültig. Einem Menschen, für dessen Willen die Lust nicht blos formale Bestimmung, sondern inhaltliche Zweckbestimmung ist, würde man vergeblich die Überzeugung beibringen wollen, dafs geistige Genüsse höher seien als sinnliche, allgemeines Glück zu befördern wertvoller sei als das Streben nach individueller Befriedigung, wenn ihm individuell die sinnlichen und persönlichen Genüsse thatsächlich lieber sind; denn dann ist ihm eben nur die subjektive Lust mafsgebend für die Wertschätzung der Güter, und objektive Inhalte müssen sich für ihn in subjektive Lustquantitäten auflösen.

Eine objektive, unbefangene Interpretation des sittlichen Bewufstseins mufs es aber als unzweifelhaft anerkennen, dafs sittliches Wollen nur dasjenige genannt werden kann, welches aus sachlichen Beweggründen entspringt, inhaltlichen Bestimmungen, objektiven, an sich wertvollen Zwecken zustrebt, im Gegensatze zu jenem, welches nur Lust um ihrer selbst willen zu erreichen sucht; die Unterlassung einer schlechten Handlung aus Furcht vor Strafe, die Ausübung des Guten um der für uns damit verbundenen Lustfolgen wegen sind nicht Äufserungen eines sittlichen Willens, denn die Motive sind selbstsüchtige. Die Gesinnung, aus der die Handlungen hervorgehen, die Beschaffenheit des Willens ist entscheidend für die sittliche Beurteilung des Wertes der Handlungen; nur insofern wir aus dem Charakter und der Tendenz der Handlungen auf die Gesinnung zurückschliefsen zu können glauben, üben wir eine moralische Beurteilung anderer Menschen aus. Daher bezeichnet Kant im Eingang zur »*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*« den guten Willen als das einzige, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann. Es ist deshalb für die blos sittliche Beurteilung des Wollens gleichgültig, ob der

beabsichtigte Erfolg der Handlung auch wirklich eintritt, nur die Motive und die Kraft, mit der der Wille seine Zwecke zu verwirklichen sucht, sind entscheidend. Auch hierin mufs der Utilitarismus widersprechen, er kann nur den äufsern Erfolg der Handlungen als mafsgebend für die Beurteilung ihres Wertes ansehen. Denn da es nur einen Zweck für alles Handeln gibt, nämlich die Vermehrung von Lust und die Verminderung von Unlust, so kann es nur darauf ankommen, ob durch bestimmte Willensakte dieser Zweck vollkommen oder weniger vollkommen erreicht wird; das wird aber offenbar nur durch die wirklichen Folgen der Handlungen zu entscheiden sein. Selbstverständlich setzen wir dabei voraus, dafs nur diejenigen Folgen angerechnet werden, welche vorausgesehen werden können. Durch Induktion ist vorher festzustellen, welche Wirkungen in der Regel auf gewisse Handlungen erfolgen und das Handeln selbst ist gemäfs den gemachten Erfahrungen so einzurichten, dafs es dem Handelnden den gröfsten Lustüberschufs verschaffe. Jene Handlungsweisen sind also zu verwerfen, welche erfahrungsgemäfs den Zweck nicht erreichen, welcher dem Handeln naturnotwendig zu Grunde liegt. Es ist demnach jede Handlungsweise nur nach deren Erfolg, soweit er voraussehbar ist, zu beurteilen; wir wüfsten nicht, welche andere Wertschätzung auf utilitaristischer Basis möglich wäre. Dabei darf nicht übersehen werden, dafs der Erfolg nur nach der Lustquantität, die er repräsentiert, also nach subjektiven Momenten zu schätzen ist. Natürlich ist damit nicht gesagt, dafs jede Handlung für sich betrachtet, nach ihrem Erfolge zu schätzen sei; die unmittelbare Wirkung einer Handlung kann Unlust sein, und dennoch kann sie Billigung verdienen, da bei höherer geistiger Entwickelung des Individuums die Handlungen desselben im organischen Zusammenhange stehen und erst innerhalb desselben und in steter Beziehung auf einander richtig begriffen werden können. Aber der Endzweck aller und der Endzweck ihrer inneren Verbindungen bleibt die Steigerung des Lustüberschusses für das Individuum. Es geht daraus mit logischer Notwendigkeit hervor, dafs das sittliche Wollen und Handeln dem unsittlichen gegenüber nur als ein zweckmäfsigeres, und damit die Differenz völlig erschöpft erscheint; denn im Zwecke selbst kann kein Unterschied bestehen, da alle Menschen nach utilitaristischer

Auffassung nach nichts anderem streben können, als nach Glück; nur in der Art, wie sie es anfangen, dieses Ziel zu erreichen, unterscheiden sie sich, die einen machen es geschickter wie die andern. In anderen Worten ausgedrückt heifst das: der Unterschied zwischen Sittlichem und Unsittlichem ist eigentlich ein intellektueller, und entsteht dadurch, dafs die einen die Beziehungen zwischen ihren Handlungen und deren Lustfolgen besser voraussehen, als die andern. Da wir aber schon erfahren haben, dafs die Berechnung quantitativer Lustfolgen nur subjektiv bleibt und niemals zu allgemein gültigen und absolut verbindlichen Normen führen kann, wie sie das Sittengesetz aufstellt, so mufs mit der Anerkennung der utilitaristischen Beurteilungsweise der Handlungen die Allgemeingültigkeit und unbedingte Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze aufgegeben werden; aber auch der Inhalt der sittlichen Normen müfste eine völlige Umgestaltung erfahren, da wohl niemand behaupten wird, dafs derselbe auch nur in den Hauptpunkten so beschaffen sei, dafs dessen Befolgung unter den bestehenden sozialen Verhältnissen jedem Einzelnen die gröfste Summe von Genüssen verschaffe. Von einer Begründung des Sittengesetzes kann also auch auf diesem Gebiete der utilitaristischen Lehre keine Rede sein.

8. Es gehört auch mit zur Konstituierung des Begriffes sittlicher Verpflichtungen, dafs sie den Anspruch erheben, unbedingt anerkannt zu werden und keinem andern Zwecke als Mittel zu dienen, wobei natürlich nur von empirischen Zwecken die Rede ist. Es ist Kants Verdienst, gegenüber den eudämonistischen Verflachungsversuchen, die zur völligen Entnervung der sittlichen Energie führen müssen, auf die evidente und unzweideutige Thatsache des ungebrochenen sittlichen Bewufstseins hingewiesen zu haben, die in jedem sittlichen Urteile enthalten ist und die besagt, dafs nur jenes Handeln als der Sittlichkeit gemäfs betrachtet wird, welches aus Gründen der Sittlichkeit entspringt im Gegensatze zu demjenigen, welches nur zu demselben äufserlichen Resultate führt, aber aus Motiven der Selbstliebe hervorgeht. Dafs aber für den Utilitarismus Tugend und Pflichterfüllung nur Mittel zur Erlangung von Lust sind und dadurch allein Wert erhalten, geht aus dem kurz vorher Erörterten hervor; die Sittlichkeit ist ja nur zu rechtfertigen als die zweckmäfsigste

Regelung unseres Handelns, um glücklich zu werden, sie verliert also jenen feierlichen Charakter des unbedingt Verpflichtenden, der ihr im Bewufstsein innewohnt, sie verwandelt sich in eine Summe von Klugheitsregeln, da es doch keine unbedingte Verpflichtung geben kann, sich möglichst viel Genufs zu verschaffen. Diese Konsequenz wurde von manchen Vertretern der utilitaristischen Ethik gezogen; da dieselbe aber in offenbarem Widerspruch mit dem sittlichen Bewufstsein steht, welches uns die sittlichen Gesetze als unbedingt verpflichtende Anforderungen zeigt, so versuchten manche einen Ausgleich zwischen ihr und dem Charakter der sittlichen Gesetze dadurch herzustellen, dafs sie die Entwickelung der Tugend aus einem blofsen Mittel zur Glückseligkeit zu einem an sich wertvollen Gut durch psychologische Prozesse begreiflich machten. Es wurden die Mittel aufgezeigt, deren sich die Gesellschaft bedient, um in uns die unbedingte Ehrfurcht vor der Tugend und endlich die Liebe zu ihr zu erzeugen und wach zu erhalten; es wurde in mannigfachen Wendungen auf die bekannte Thatsache hingewiesen, dafs der Mensch ein lange benutztes Mittel zu einem andern Zweck endlich als Selbstzweck lieben lerne und man scheute sich nicht, das Beispiel des Geizhalses heranzuziehen, der das Geld als Selbstzweck betrachtet, um damit zu erklären, wie es komme, dafs die Tugend um ihrer selbst willen geliebt werde und an sich Befriedigung verschaffen könne. Fürwahr eine seltsame Beweisführung, wenn sie den Zweck haben soll, die Liebe zur Tugend einem sittlichen Bewufstsein plausibel zu machen. Es wird gewifs niemand leugnen wollen, dafs, sowie alle übrigen Thatsachen des sittlichen Bewufstseins gesellschaftlicher Prozesse bedürfen, um überhaupt zustande zu kommen, dies auch bei der Liebe zur Tugend um ihrer selbst willen, der Fall sei. Allein die Art und Weise, wie uns dieses Gefühl der Befriedigung zustande kam, kann unmöglich der Grund dafür sein, warum wir den Besitz desselben unbedingt hoch schätzen. Der kausale Zusammenhang, in dem die Entstehung und Entwickelung des sittlichen Bewufstseins mit unserm übrigen Vorstellungsleben steht, erklärt blos die Thatsächlichkeit der sittlichen Anforderungen, erklärt aber nicht, warum wir dieselben befolgen sollen. Wir wissen, dafs die Habsucht und der Geiz eines Menschen die

Wirkung gewisser Assoziationsprozesse ist, die in seinem Vorstellungsleben vor sich gingen; diese Erkenntnis ist aber ganz irrelevant für die Entscheidung der Frage, ob wir diese Liebe zum Gelde als Selbstzweck billigen sollen oder nicht. Kausal notwendig entstanden sind alle Thatsachen unseres Bewufstseins, in dieser Beziehung besteht kein Unterschied zwischen Sittlichem und Unsittlichem, es kann daher auch aus einer kausalen Erklärung kein Grund für die Billigung oder Mifsbilligung irgendwelcher Vorgänge hervorgeholt werden. Wenn J. St. Mill sagt: »Die Tugend ist nach der utilitarischen Lehre nicht von Natur und von vornherein ein Bestandteil des Zweckes, aber sie ist fähig, ein solcher zu werden; und in denjenigen, welche sie ohne eigennützige Rücksicht lieben, ist sie es geworden und wird gewünscht und geliebt, nicht als ein Mittel zur Glückseligkeit, sondern als ein Teil der Glückseligkeit«[1], so ist mit letzterem blofs eine Thatsache konstatiert, die vom empiristischen Standpunkte aus betrachtet nicht mehr Wert hat, als des Geizhalses Liebe zum Gelde. Es fragt sich doch noch, welche Art von Liebe mehr Glück verschafft, und erst nach Beantwortung dieser Frage kann der Utilitarist entscheiden, ob die Liebe zur Tugend vorzuziehen sei; damit ist aber doch wieder zugestanden, dafs die Tugend nur ein Mittel zur Glückseligkeit ist und nur als solches Wertschätzung verdient. Auch demjenigen Utilitaristen, der in ihr selbst Befriedigung findet, ist sie nur als Lustquelle wertvoll, da er sie sonst nicht zu rechtfertigen vermöchte; dann mufs er aber auch begründen können, dafs Tugend, um ihrer selbst willen geübt, das gröfste Glück gewähre. Quantitativ läfst sich dies nicht messen, qualitative Werte, die nicht zugleich quantitative sind, kann er aber nicht zugeben; es bliebe ihm also nur seine subjektive Empfindung, dafs sie ihm das gröfste Vergnügen gewähre, und diese bliebe ihm allerdings unbenommen. Aber Beweiskraft besitzt sie nur für den, der sie hat, und Tugend um ihrer selbst willen geübt, wäre etwas, das sich jeder objektiven Wertschätzung entzieht. Es scheint also die Alternative für den utilitaristischen Ethiker nicht abzuweisen, dafs durch die Anerkennung der Liebe zum Guten um seiner selbst willen, ohne jede eigennützige

[1] A. a. O. S. 168.

Beziehung, der innere Zusammenhang der Lehre zerstört wird, oder die Anerkennung nur eine subjektive, wertlose bleibt; denn entweder ist Glückseligkeit der Endzweck unseres Handelns, dann kann die Tugend nur als Mittel dazu in Betracht kommen und es ist eine Verirrung, wenn jemand sie als an sich wertvollen Zweck behandelt; oder die Tugend ist etwas an sich Wertvolles, ohne Beziehung auf Glückseligkeit Erstrebenswertes, dann kann das Streben nach Glückseligkeit nicht mehr den Grund für die Liebe zur Tugend abgeben. —

Das Verhältnis der Glückseligkeit zur Sittlichkeit ist ein Problem, das durch die ganze Geschichte der Ethik sich hindurchzieht, von niemandem aber in schärferem Gegensatze zum Eudämonismus behandelt wurde, als von Kant. Er drang mit Recht auf scharfe Sonderung des Glückseligkeitstriebes und des sittlichen Willens, da die deutliche Grenzlinie zwischen subjektiven Triebfedern und objektiven Beweggründen beide von einander scheidet. Aber dadurch wurde auch die Moral der menschlichen Natur, wie sie empirisch gegeben ist, entfremdet, sie stand ihr nun als eine ernste, gebietende Macht gegenüber, vor der der Mensch wohl Achtung und Ehrfurcht empfinden kann, zu der ihn aber nimmer eine herzliche Neigung, eine innige Liebe hinzieht; sie mufste abstofsend auf Naturen wirken, die eine tiefe Sehnsucht nach innerer Harmonie beherrscht und die doch gewifs nicht zu den schlechten gezählt werden dürfen. Wenn in der utilitaristischen Ethik, wie wir sie bis jetzt kennen lernten und insoweit sie auf positivistischer Basis ruht, leicht der Genufs, die Lebensfreude, den sittlichen Ernst des Lebens verdrängt, die unverbrüchliche Treue gegenüber den sittlichen Vorschriften der zersetzenden Kasuistik des Glückseligkeitstriebes preiszugeben droht, so herrscht in der Kantschen Ethik die starre Regel, das jeder Neigung feindliche Pflichtgebot, eine unverkennbare Hinneigung zur Askese, zur Bekämpfung aller Sinnlichkeit, die ihrer Natur nach dem Sittengesetz widerstrebe. Die Einseitigkeit, welche in dieser Auffassung Kants von dem Verhältnis der Neigungen zum Sittengesetze liegt, wird wohl heute auch von denen zugestanden, welche von Kant einen prinzipiellen Fortschritt in der Begründung der Ethik datieren. So falsch es ist, den Glückseligkeitstrieb als den Grund der

Moral anzusehen, so gewifs ist es anderseits, dafs psychologisch betrachtet, alles menschliche Wollen durch Lust- und Unlustgefühle angetrieben wird. Es ist ein bleibendes Verdienst Humes, nachgewiesen zu haben, dafs nur Gefühle den menschlichen Willen zu bewegen vermögen; dem Gefühle Gleichgültiges kann nicht Zweck unseres Handelns sein, wie wir bereits oben bemerkten, d. h. alles mufs, um Zweck werden zu können, Lust erregen oder Unlust abwehren; das ist so sehr ein Gesetz für den menschlichen Willen, als es ein Gesetz für den Stein ist, dafs er nur durch mechanischen Stofs oder Druck aus dem Zustande der Ruhe in den der Bewegung versetzt werden kann. Aber damit ist auch schon gesagt, dafs der Glückseligkeitstrieb nicht mit dem Grund der Sittlichkeit zusammenfällt; Sittengesetze sind nicht Naturgesetze des menschlichen Willens, wären sie es, so könnte über ihre Befolgung und deren Grund kein Zweifel sein, da Naturgesetze ausnahmslos gelten; sie bezeichnen einen Zusammenhang von Erscheinungen, der thatsächlich und in allen Fällen gilt, die Sittengesetze aber einen solchen, der gelten soll; wenn von der Allgemeingültigkeit der sittlichen Gesetze gesprochen wird, so ist damit nichts weiter gesagt, als dafs diese Gesetze den Anspruch erheben, für alle vernünftigen Handelns fähigen Wesen zu gelten, darüber ob sie wirklich gelten, sagt dieser Begriff der Allgemeingültigkeit nichts aus. Die sittlichen Gesetze verhalten sich in dieser Hinsicht zu den Naturgesetzen des Willens analog wie die Gesetze des richtigen Denkens zu den Assoziationsgesetzen der Psychologie; die ersteren sind, wie Windelband sich ausdrückt, Spezialfälle der letzteren. Die Gesetze, welche die Psychologie aus den Vorstellungsverbindungen abstrahiert, kommen beim falschen Denken ebenso zur Anwendung als beim logisch richtigen; sie können überhaupt nicht suspendiert werden. Ebenso kann kein Mensch etwas wollen, wozu ihn keinerlei Lust- oder Unlustgefühl treibt, er mag nun sittliche oder unsittliche Zwecke anstreben; den sittlichen Gesetzen aber kann er zuwiderhandeln. Wäre es daher richtig, dafs Streben nach Glückseligkeit gleichbedeutend ist mit sittlichem Streben, dann gäbe es keine Unsittlichkeit, kein Böses. Die Normen in bezug auf unser Handeln könnten sich dann bestenfalls nur auf die richtige Ökonomie in der Verwertung

unserer Gefühle zu diesem Zwecke beziehen, derjenige wäre der vollkommenste Mensch, der mit der gröfsten Selbstbeherrschung die umfassendste Einsicht in die Beziehungen der Aufsenwelt zu seinen Gefühlen verbände. Man wird zugeben müssen, dafs dieses Ideal allen sittlichen Idealen, die wir kennen, in den wichtigsten und entscheidendsten Punkten widerspricht, ja dafs es sich sogar mit der raffiniertesten Schlechtigkeit ganz gut vertrüge. Der Schurke, der seine Leidenschaften nur so weit bezwingt, als Nachgiebigkeit gegen sie ihm schaden könnte, der sie aber überall dort rücksichtslos befriedigt, wo ihm eine solche Gefahr nicht droht — der die moralischen »Vorurteile« der anderen als Mittel zur Befriedigung seiner eigenen Lust benützt, wäre nach derartigen Normen tadellos. Eine Unterdrückung vorhandener Neigungen liefse sich nur dann empfehlen, wenn mit der Befriedigung derselben gröfsere Unlust- als Lustfolgen verbunden wären und ein Vorzug der einen Neigung vor der andern wäre nur unter Annahme quantitativer Verschiedenheiten der daraus fliefsenden Lust zu rechtfertigen. Der individualistische Utilitarismus ist ganz unfähig, Selbstentsagung, Selbstaufopferung zu Gunsten anderer ohne Zuhilfenahme antieudämonistischer Gründe vernünftig zu rechtfertigen; ein besonders auffallendes Beispiel dafür, dafs den scharfsichtigen Vertretern dieser Lehre die Ohnmacht derselben, wenn sie Entbehrung, Aufopferung fordern soll, nicht ganz entgangen ist, bietet St. Mill in dem mehrfach genannten Werke, indem er ein »Gefühl der Einheit als Religion« erzeugen lassen will, um dadurch eine festere und zuverlässigere Basis für die sittlichen Pflichten zu schaffen. In dieser Forderung liegt das Eingeständnis des Ungenügenden in der utilitaristischen Lehre, um daraus die ernsten und schweren Sittlichkeitspflichten zu rechtfertigen.

Wenn wir dem individualistischen Utilitarismus den Vorwurf machen müssen, dafs er sich unfähig zeige, die Herrschaft des Sittengesetzes über die Neigungen irgendwie sicher zu stellen; dafs bei ihm der Charakter des Sittlichen sich verflüchtige und dasselbe in der in allen Farben schillernden Lust sich zersetze und auflöse, so ist doch die Kantsche Formulierung des scharfen, unversöhnlichen Gegensatzes zwischen Lust und Sittlichkeit wegen ihrer Einseitigkeit nicht geeignet, das Problem befriedigend zu lösen; sie schafft einen unerträglichen Widerspruch in der

menschlichen Natur, der auch theoretisch unlösbar erscheint. Es läfst sich nicht ohne künstliche, empirisch unhaltbare Übergänge begreiflich machen, wie der kategorische Imperativ im menschlichen Willen wirksam werden könne, er scheint eine Anforderung zu sein, der der Mensch seiner empirischen Natur nach nicht genügen kann, und die demnach für sein praktisches Verhalten unfruchtbar bleibt. Das Sittengesetz hat aber den Zweck, praktisch zu werden, es ist seine Tendenz, sich zum Naturgesetz des menschlichen Willens umzuwandeln, wenn es auch niemals diese seine Bestimmung vollständig realisieren kann. Dem Sittengesetze entspricht jedoch bei KANT keine Neigung, die doch allein den menschlichen Willen bewegen kann, und es fehlt ihm die Materie des Zweckes, dessen Vorstellung doch den Beweggrund zum Handeln abgeben mufs. Wir können eine befriedigende Lösung des vorliegenden Problems nur darin erblicken, dafs die Berechtigung der beiden einander entgegengesetzten Auffassungen in der Entwickelung des Willens zum sittlichen aufgewiesen, damit aber auch die Relativität ihres Wahrheitsgehaltes klar wird. Könnte der Mensch im blofsen Streben nach Lust Befriedigung seiner bleibenden Bedürfnisse finden, vermöchte ferner seine geistige Entwickelung keine andere Veränderung in seinem Wollen hervorzubringen, als dafs sie die Zahl seiner Neigungen vermehrte und ihn selbst fähiger machte, dieselben mit einander in Harmonie zu bringen und zu erhalten, so würde ihn nichts veranlassen können, zu Gunsten irgend welcher Lust blos ihrer qualitativen Beschaffenheit wegen andere Arten von Lust zu verwerfen, und nichts ihn bestimmen können, seine eigene Lust zu Gunsten anderer zu opfern. Sobald aber im Menschen das Bewufstsein erwacht, dafs das Streben nach Lust um ihrer selbst willen das menschliche Dasein leer, öde und unbefriedigt läfst, dafs es ein peinigendes Gefühl der Übersättigung erzeugt, das durch vermehrte Lust nur momentan erstickt werden kann, um gesteigert wiederzukehren, regt sich die Sehnsucht nach jener andern Art von Glückseligkeit, die denen zu Teil wird, welche sich der Realisierung objektiv wertvoller Güter zuwenden; es ist die allmälig gebildete Überzeugung, dafs nur gewisse Zwecke den Menschen dauernd befriedigen können und dafs sie um ihrer selbst willen anzustreben sind, welche zur Sittlichkeit treibt und

an Stelle des unterschiedslosen Luststrebens, des Glückseligkeitstriebes, das Streben nach qualitativ wertvollen Gütern setzt, welche als die dem vernünftig handelnden Menschen allein angemessenen erscheinen. Das Glück als Zweck des Strebens erscheint nun als ein Irrlicht, das den Menschen in steter Unruhe, in rastloser Bewegung nach einem Ziele zu erhält, das ihm stets ferne bleibt; wäre Glückseligkeit ein Ziel, auf das der Mensch ohne weiteres lossteuern könnte, dann hätte der Eudämonismus und Utilitarismus Recht; mit dem Bewufstsein, dafs dem nicht so sei, beginnt aber erst die sittliche Wertschätzung. Nun ist der objektive Inhalt der Güter das Ziel, das wir zu erreichen suchen, und nach ihm regeln wir unsere Neigungen; freilich konnte derselbe für uns nur dadurch Zweck werden, dafs er in uns Lust erregte, aber wie wir schon oben auseinander setzten, ist hier Beweggrund und subjektive Form des Wollens verschieden, letztere ist zwar das notwendige Mittel, damit ersterer unsern Willen erregen könne, aber der Inhalt unserer Willensakte ist die Vorstellung des objektiven Wertes. Darum unterschieden die griechischen Eudämonisten, die Kant mit Unrecht den neueren beizählte, zwischen *εὐτυχία* und *εὐπραγία*, der Glückseligkeit aus äufsern natürlichen Gründen und der Glückseligkeit, die aus Sittlichkeit entspringt. Der Übergang aus dem Leben der Lust in das der Sittlichkeit, der hier natürlich nur begrifflich postuliert wurde, kann nicht anders als durch Gefühle der Lust und Unlust hergestellt werden; aber eben weil die Lust um ihrer selbst willen angestrebt nicht dauernd befriedigt, wird der Mensch zur Anerkennung des Sittlichen getrieben. Dies schliefst das Zugeständnis in sich, dafs nicht darin der Mensch seine Befriedigung findet, dafs er die gröfstmögliche Menge von Lust sich verschafft, sondern dafs er die höhere Lust der niederen vorzieht, überhaupt Qualitätsunterschiede in der Lust anerkennt, objektive Werte aufstellt. In der Welt der sittlichen Werte gilt ein anderer Mafsstab für die Messung der Lust, kein subjektiver, sondern ein objektiver für alle vernünftigen Handelns fähigen Wesen. Die menschliche Natur besteht aber nicht aus unversöhnlichen Gegensätzen, von denen der eine in der empirischen, der andere in einer metaphysischen Welt seine Wurzel hätte, sondern die Gegensätze zwischen Neigung und Pflicht, zwischen Glückselig-

keitstrieb und Sittengesetz entstehen durch die geistige Entwickelung des Menschen und werden durch sie auch wieder überwunden, wenn diese Überwindung auch eine unendliche Aufgabe der ganzen Menschheit ist und geschichtlich nie zum Abschlufs gelangt.

Die praktische Vernunft braucht nicht in das Reich der intelligibeln Freiheit zu flüchten, um die Möglichkeit zu erlangen, auf den menschlichen Willen einzuwirken, sie ist selbst das reale Resultat der Entwickelung des menschlichen Geisteslebens. Wenn die sittlichen Gesetze mehr als bloſse Anforderungen an den Willen sein sollen, deren Realisierung aufser unserer Macht steht, dann müssen sie an die Neigungen anknüpfen, sei es, dafs ihre Befolgung Gefühle der Lust erweckt, sei es, dafs der Ungehorsam gegen sie Gefühle der Unlust hervorruft. Darin besteht ja auch das Geheimnis der sittlichen Erziehung. Freilich bleibt dadurch niemandem der Kampf der sittlichen Beweggründe gegen das Lustmotiv in seinen ewig wechselnden Gestalten erspart — die Phase des Kampfes der Sittlichkeit gegen die Selbstsucht; in dieser Phase herrscht die harte Pflicht, der starre Zwang, der die Sinnlichkeit niederhält; Schiller vergleicht diese Phase ganz zutreffend mit dem Absolutismus im Staate. Dies ist das Ideal der Kantschen Ethik, und verleiht ihr den majestätischen Charakter. Naturen dieser Art tragen meist einen asketischen Zug zur Schau und bilden den schroffen Gegensatz zur laxen Moral der Zeit, in der sie auftreten — sie sind meist die Herolde einer neuen Zeit, während alle um sie herum der Genufssucht huldigen. Aber sie tragen noch die Spuren des inneren Kampfes an sich, der sie über das Zeitbewufstsein emportrug, nicht Harmonie und Seelenfriede, sondern Krieg gegen die sinnlichen, selbstsüchtigen Neigungen ist ihre Parole. Es ist ein sittliches Ideal, was sie darstellen, aber nur das Ideal einer bestimmten Entwickelungsphase des sittlichen Bewufstseins. Eine Aufgabe der menschlichen Entwickelung ist auch die Versittlichung der Triebe selbst, deren Umgestaltung zu dem Behufe, dafs sie der Realisierung der sittlichen Zwecke nicht hinderlich sind, sondern sie positiv fördern; es soll jenes Zusammenwirken von Gefühl und Vernunft erreicht werden, das den Gipfelpunkt der sittlichen Entwickelung

bezeichnet. Niemand charakterisierte in diesem Sinne treffender die Mängel des Kantschen Ideals als Schiller, der mit liebevollem Eingehen in den Kantschen Gedankengang ein feines Verständnis für den innigen Zusammenhang des Sittlichen mit den zartesten Gefühlsregungen im Menschen verband. Gewifs hat Kant Recht, wenn er die menschliche Natur für ungeeignet hält, sich gänzlich den sittlichen Vorschriften zu unterwerfen, so dafs der Wille nur den Anforderungen der praktischen Vernunft gemäfs handle. Aber wenn das Ziel auch ein ewig unerreichbares Ideal bleibt, so ist das Streben nach ihm hin doch eine Aufgabe, die das Sittengesetz selbst an den Menschen stellt. Die Annäherung an die Identität von Naturgesetz des Willens und Sittengesetz ist die Aufgabe, die jeder Mensch für sich zu erfüllen suchen soll, bei deren Lösung aber eben auch verschiedene Stufen der Entwickelung erreicht werden können. Nur eine dieser Stufen bezeichnet die Kantsche Ethik als erreichbar und darin liegt ihre Einseitigkeit; nur die Auseinanderlegung der Entwickelungsmomente des sittlichen Bewufstseins kann von dieser wie von der entgegengesetzten Einseitigkeit der Utilitaristen befreien. Es bleibt dabei das Verdienst Kants vollauf gewürdigt, die unbedingte Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze, sowie ihren Gegensatz zum blofsen Luststreben gegenüber aller eudämonistischen Vermischung und Verflachung mit aller Schärfe hervorgehoben zu haben. Auch Kant gab übrigens zu, dafs sympathische Regungen für die Entwickelung der Sittlichkeit im Menschen förderlich seien, dafs also die Sittlichkeit an Neigungen anknüpfen könne, obwohl dieses Zugeständnis nicht ganz mit seiner Theorie von der Sittlichkeit in Übereinstimmung zu bringen ist. Dafs nun der Übergang zu jener Stufe der Sittlichkeit, die in der Ethisierung der Neigungen durch das Gefühl der Verpflichtung besteht, für sympathische Naturen leichter ist, als für gefühllose Menschen, ist von vornherein einzusehen. —

Die Lust als Motiv des Willens haben wir damit aus der Begründung des Sittlichen entfernt, sie ist uns jetzt zum blos subjektiven Mittel geworden, durch das die objektiven Werte des Sittlichen dem Willen zu Zwecken werden, sie ist es, die den Willen in die Richtung des Sittlichen drängt.

Auf dem Gebiete der Sittlichkeit wird die Lust zur bloſsen Begleiterscheinung der Zwecksetzung, die erst bei vollendeter Sittlichkeit mit dem Zwecke selbst und dem Streben nach ihm notwendig zusammenfällt, welchen Zustand Spinoza mit den Worten bezeichnet hat: »beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus.«

# ZWEITER ABSCHNITT.

## DER SOZIALE UTILITARISMUS.

9. In unsern bisherigen Erwägungen liefsen wir den gesellschaftlichen Utilitarismus, insoweit er mehr sein will, als eine blofse Ausdehnung der individualistischen Begründung der Ethik auf eine Summe von Individuen, aufser Betracht; unsere früheren Behauptungen haben, wie sich zeigen wird, auch volle Geltung gegenüber den meisten Systemen des gesellschaftlichen Utilitarismus, da in denselben der individualistische Standpunkt nur scheinbar verlassen wird. Ohne noch auf diese Frage hier einzugehen, greifen wir zurück auf die im Eingange dieser Untersuchung aufgestellte Einteilung der »Zwecksubjekte« des Sittlichen — um einen Ausdruck Iherings zu gebrauchen —; es gibt deren in der Erfahrung nur zwei: das Individuum und die Gesellschaft, letztere in allen ihren organischen Formen einbezogen. Auf utilitaristischer Basis kann demnach ein doppeltes Streben unterschieden werden: das Streben nach individueller Glückseligkeit und das nach dem Wohle einer Gemeinschaft—Familie, Gemeinde, Volk, Menschheit. Wenn man auch in beiden Fällen blos Lust anstrebt, so wird doch der entschiedenste Gegner des Eudämonismus zugeben müssen, dafs das Streben nach dem allgemeinen Wohle sittlich einen höheren Wert besitze, als die Förderung des eigenen persönlichen Wohles; letztere kann für sich allein überhaupt keinen sittlichen Wert beanspruchen, ein solcher wird ihr nur dadurch zu Teil, dafs sie selbst blos Mittel wird zur Erreichung sittlicher Zwecke, die immer aufserhalb des persönlichen Wohles liegen. So kann eben auch die Förderung des Gemeinwohles, insofern sie selbst eine sittliche Pflicht ist, dazu dienen, die Bestrebungen zur Förderung des persönlichen Wohles sittlich zu adeln, ihnen einen objektiven Wert zu verschaffen. Eine Frage für sich ist es

natürlich wieder, ob die Förderung des allgemeinen Wohles die einzige sittliche Pflicht ist, von der die andern nur als Bedingungen abgeleitet werden, ob sie auch nur die oberste Pflicht ist, die allen andern vorangeht und endlich, ob sie nicht selbst wieder einer Begründung bedarf oder ob sie dem sittlichen Bewufstsein als letzte Thatsache zu Grunde liegt. Unter den Utilitaristen können wir zwei Richtungen unterscheiden — solche, welche behaupten, dafs andere als persönliche Interessen den menschlichen Willen überhaupt nicht bestimmen können; und solche, die selbständige altruistische Triebe zugeben. Die ersteren können zur Aufstellung des Prinzips für den gesellschaftlichen Utilitarismus offenbar nur dadurch kommen, dafs sie die Koinzidenz der persönlichen und der gesellschaftlichen Interessen nachweisen. Die letzteren aber müfsten begründen, warum es eine allgemeine Forderung an den vernünftigen, Gründen zugänglichen Willen ist, dafs derselbe den altruistischen Trieben wenigstens unter gewissen Bedingungen den Vorrang gebe. Der blofse Nachweis, dafs es altruistische Triebe gebe und die Erklärung ihrer Entstehung und Entwickelung kann natürlich nicht genügen, um daraufhin die allgemeine Notwendigkeit, nach ihnen in unsern Willensakten uns zu richten, zu behaupten. Insoweit die utilitaristischen Ethiker sich mit der letztern Frage beschäftigten, haben sie alle, die in der Erkenntnistheorie dem Positivismus huldigen — und nur dieser Utilitarismus beschäftigt uns hier — auf die individuellen Interessen als die letzte Begründung auch der gesellschaftlichen zurückgegriffen und in der Befriedigung der altruistischen Triebe eben nichts andres erblicken wollen, als ein Streben nach Vermehrung individueller Lust. So begegnen sich doch individualistischer und sozialer Utilitarismus in letzter Linie darin, dafs sie die von uns oben kritisierte Glückseligkeitslehre für das Individuum als den Ausgangspunkt aller Unterscheidungen von Werten in der Ethik hinstellen. Daraus läfst es sich begreifen, dafs bei dem bedeutendsten Vertreter des individualistischen Utilitarismus, der »Moral des wohlverstandenen Interesses«, wie Laas den letzteren nach dem Ausdrucke Helvetius' bezeichnet, Jeremy Bentham, das Moralprinzip viel klarer und konsequenter durchgeführt erscheint, als bei jenen Denkern, welche neben dem Egoismus noch einen selbständigen Altruismus zur Geltung bringen wollen, aber infolge

der unvermittelten Nebeneinanderstellung der beiden Momente bald dem einen bald dem andern das Übergewicht verleihen und über ein Schwanken, das meist mit einer bedenklichen Hinneigung zum egoistischen Moralprinzip abschliefst, nicht hinauskommen. Wir lernten diese Seite bereits bei David Hume kennen, der die Sympathie in eine so enge Beziehung zu den selbstsüchtigen Trieben bringt, dafs es zweifelhaft bleibt, ob ihr überhaupt noch eine selbständige Existenz neben ihnen gebührt.[1]

[1] In »*Inquiry etc.* Section IX. Conclusion« II. Teil, sucht Hume mit allem Aufwand seiner glänzenden Darstellungsweise den Beweis zu führen, dafs die Befriedigung der sympathischen Triebe im Interesse der Selbstliebe liege. »Warum ist es von den Tugenden der Menschlichkeit, Grofsmut, Wohlthätigkeit, deren Einflufs sich auf eine gröfsere Sphäre erstreckt, zweifelhafter, dafs sie im Hinblick auf Glück und eigenes Interesse wünschenswert sind, als von den beschränkten Gaben des Witzes und der Höflichkeit? Befürchten wir denn, dafs jene sozialen Neigungen dem persönlichen Nutzen unmittelbar und im höheren Grade Eintrag thun, als irgend welche andere Bestrebungen, und dafs sie ohne ein bedeutendes Opfer an Ehre und Vorteil nicht befriedigt werden können? . . . Welchen Gegensatz man auch zwischen den selbstischen und sozialen Gefühlen und Dispositionen gewöhnlich annehmen möge, in Wirklichkeit sind sie einander nicht mehr entgegengesetzt als die selbstischen und die ehrgeizigen, die selbstischen und die rachsüchtigen, die selbstischen und die Gefühle der Eitelkeit. Es mufs eine ursprüngliche Neigung irgend einer Art vorhanden sein, um für die Selbstliebe eine Basis abzugeben, dadurch, dafs sie den Gegenständen, nach denen diese strebt, einen Reiz verleiht; und keine Eigenschaft ist für diesen Zweck geeigneter, als Wohlwollen oder Menschenliebe. Die Glücksgüter werden zu diesen oder jenen Genüssen verwendet. Der Geizhals, welcher sein jährliches Einkommen aufhäuft und auf Zinsen leiht, hat es in Wahrheit für die Befriedigung seines Geizes ausgegeben, und es würde schwer fallen zu zeigen, warum ein Mensch bei einer edelmütigen Handlung mehr verlieren sollte, als bei irgend einer andern Art des Aufwandes, da doch das äufserste, was er durch die raffinierteste Selbstsucht erreichen kann, nur die Befriedigung irgend einer Neigung ist.

Da das Leben ohne Leidenschaft gänzlich schal und langweilig sein mufs, so wollen wir annehmen, ein Mensch habe die volle Macht, seine eigene Gemütsverfassung zu gestalten, und wir lassen ihn überlegen, welche Begierde oder welches Verlangen er zur Grundlage seines Glückes und Genusses wählen würde. Jede Neigung, das würde er bemerken, gewährt, wenn sie durch den Erfolg befriedigt wird, eine Genugthuung, welche zu ihrer Kraft und Intensität in geradem Verhältnisse steht: aber aufser diesen, allen Neigungen gemeinsamen Vorteilen ist das unmittelbare Gefühl des Wohlwollens und der Freundschaft, der Menschlichkeit und Güte süfs, sanft, zart und angenehm, unabhängig von allem Glück und Zufall. Diese Tugenden sind

Diese Äufserungen Humes über die Vorteile, welche die Befriedigung der altruistischen Triebe dem Individuum selbst gewährt, zeigen deutlicher als die mehr oder weniger schwankenden andern Stellen, an denen er sich über diese Frage ausläfst, deutlicher auch als die analogen Erörterungen späterer utilitaristischer Ethiker, dafs es für die positivistische Grundlegung der Ethik in letzter Linie immer darauf ankommt, die Förderung des Wohles anderer als eine unvermeidliche Bedingung des eigenen Wohles zu erweisen, als die beste Art, damit jeder einzelne sein Glück aufs höchste steigere. Was der individualistische Utilitarismus zu erweisen hat, die Koinzidenz des persönlichen und des gesellschaftlichen Interesses, das zu beweisen obliegt auch dem sozialen, so lange er nicht dem Sittengesetze anderweitig eine Begründung giebt, die dessen allgemeine Giltigkeit in sich schliefst.

Bei Bentham finden wir den konsequenten Gedanken, dafs auf eudämonistischer Grundlage das Interesse der Gesamtheit mit dem des Einzelnen koinzidieren müsse, wenn der Letztere für dasselbe thätig sein solle, offen und ohne Schwanken durchgeführt, wobei das verbindende Glied zwischen Egoismus und gesellschaftlichem Interesse in der von Hume und Adam Smith zum Hauptmotor des moralischen Willens erhobenen Sympathie gefunden wird. John Stuart Mill ist gerade in diesem Punkte unklarer, als der von ihm verehrte Bentham. Manche Stellen bei ihm verleiten zu der Annahme, es sei seine Meinung, dafs der Mensch überhaupt nach Glückseligkeit strebe, nicht blofs nach der persönlichen, sondern nach der allgemeinen, und das sei das Gesetz seines Handelns; er führt aber wieder als Grund dafür, dafs das Ziel alles menschlichen Strebens die Glückseligkeit und daher die allgemeine Glückseligkeit das höchste Gut sei, die angebliche Thatsache an, dafs jeder Mensch nach seiner eigenen Glückseligkeit strebe. Anderseits fühlt Mill die Schwäche dieser Begründung für die Notwendigkeit der Förderung des allgemeinen

---

aufserdem noch von einem angenehmen Gefühl oder einer angenehmen Erinnerung begleitet und erhalten uns zufrieden mit uns selbst und mit andern, während uns das angenehme Bewufstsein bleibt, unsere Pflicht gegen die Menschheit und die Gesellschaft gethan zu haben.«

Wohles so sehr, dafs er sich, wie oben bereits erwähnt wurde, sogar zur künstlichen Schaffung eines Gefühles metaphysischer Einheit aller Menschen veranlafst sieht. —

10. Die Darwinsche Lehre hat in neuester Zeit insofern eine Annäherung zwischen dem egoistischen und gesellschaftlichen Utilitarismus herbeigeführt, als sie ein neues Licht auf die Entstehung und Verbreitung der altruistischen Triebe warf; darnach sind die letzteren Mittel zur Erhaltung der Art im Kampfe gegen ihre Feinde und gegen die elementaren Naturkräfte, sie sind ebenso förderlich den Stämmen im Kampfe untereinander und verleihen jenen das Übergewicht, deren Angehörige die altruistischen Triebe am stärksten und ausgebreitetsten besitzen. Es ist leicht begreiflich, dafs diese Eigenschaften sich vererbten, da sie ein Vorteil für die ganze Art und für deren nationale Gruppen waren; jene Stämme, in denen sich jeder Angehörige vorwiegend nur um seine eigenen Interessen kümmerte, die er bei niedriger intellektueller Entwickelung und geringen Bedürfnissen nur nach geringer Voraussicht, meist nach augenblicklichen Wünschen und Neigungen auffafste, mufsten im Kampfe mit andren Stämmen, deren Angehörige mehr Gemeinsinn besafsen, unterliegen, wenn die sonstigen Machtmittel gleich waren. Es hätten auf diesem Wege der Entwickelung die altruistischen Triebe allgemein einen grofsen Einflufs auf das menschliche Handeln gewinnen müssen, wenn nicht innerhalb der Stammesgemeinschaften ein Gesetz mit entgegengesetzter Tendenz allmählich in Wirksamkeit getreten wäre. Je mehr nämlich der einzelne Stamm innerlich und unabhängig sich zu entwickeln vermag, ohne durch äufsere Kämpfe gestört zu werden, desto rascher können sich wieder die individualistischen Triebe entwickeln, jene Personen gewinnen Macht, Einflufs, Besitz, erlangen die Herrschaft über ihre Stammesgenossen, welche ihre eigenen Interessen am besten zu wahren und zu fördern verstehen — es bilden sich Klasseninteressen und innerhalb derselben persönliche; diese Triebe vererben sich vorzugsweise auf die Angehörigen der herrschenden Klassen, werden aber auch bei wachsender Intelligenz auf die untern Volksklassen übertragen und verdrängen allmählich die altruistischen Triebe. Freilich entsprang daraus in der Regel der Niedergang eines Volkes, Staates, aber es scheint eben ein notwendiger Prozefs zu sein, der sich

im Auf- und Niedersteigen der Völker, im Zu- und Abnehmen der altruistischen Triebe vollzieht, dem gegenüber davon keine Rede sein kann, dafs der sittliche Fortschritt der Menschheit ein allgemeiner nnd fortdauernder sei. Innerhalb der Klassen, die mit der aufsteigenden Kultur sich bilden, entstehen auch altruistische Triebe, die aber gegenüber den allgemeinen, das Wohl aller Stammesgenossen berücksichtigenden Gefühlen als egoistische bezeichnet werden müssen; auch im Kampfe zwischen den gesellschaftlichen Klassen ist Hingebung des Einzelnen an das Interesse der ganzen Klasse letzterer förderlich; aber was ein Vorteil ist, wenn es die Individuen einer im Kampfe stehenden Gesellschaftsgruppe besitzen, würde zum Nachteil werden, wenn es über den Interessenkreis jener Gruppe hinausgriffe und den Menschen andrer Gruppen, die feindlich gegenüberstehen, zu Gute käme; wenn die altruistischen Triebe allgemein menschliche würden. Die kämpfenden Gewalten selbst würden geschwächt, wenn ihnen der Zwang auferlegt würde, sich in ihren Kampfmitteln den Geboten der Moral, der allgemeinen Menschenliebe zu unterwerfen, so lange dieser Zwang nicht allgemein und gleichmäfsig allen auferlegt wäre. Denn sowie im Kampfe zwischen Individuen jenes das schwächere ist, das sich durch die sittlichen Gesetze in seinem Handeln gebunden fühlt, während das andre nur seinen Vorteil im Auge hat und diesen ohne Skrupel verfolgt, wird auch im gesellschaftlichen Kampfe die Unterwerfung unter die sittlichen Gebote, solange sie einseitig bleibt, ein Nachteil sein, eine Schwächung des Kämpfenden bewirken, da sie den Gebrauch mancher Kampfmittel ausschliefst. Das Sittliche ist also eine Auslese unter den menschlichen Handlungsweisen und Trieben, die der gesellschaftliche Kampf ums Dasein in seinen mannigfaltigen Formen bewirkt hat, es ist daher auch nur dann und da geltend und berechtigt, wo es sich als Vorteil im Ringen um die bevorzugte Stellung erweist. Das Gefühl der Verpflichtung ist weiter nichts als ein durch soziale Einflüsse erzeugtes und vererbtes, durch die gesellschaftlichen Autoritäten gepflegtes allgemeines Gefühl, das aber durch die veränderten Verhältnisse und durch die Ungleichheit der individuellen und sozialen Interessen dem Einzelnen schädlich werden kann; dafs es allgemeine Anerkennung verdiene, dafs

jeder Einzelne es heilig zu halten habe, ist auf diesem Standpunkte eine unberechtigte Forderung. Die gesellschaftlichen Gewalten finden es allerdings im Interesse der Gesellschaft nötig, dieses Gefühl zu erhalten, die sittlichen Gesetze allen als bedingungslos geltend aufzulegen, aber mit der Einsicht in diese Quelle der sittlichen Gesetze ist auch ihre bisher angenommene allgemeine Verbindlichkeit als eine gesellschaftliche Illusion erwiesen, die festzuhalten nur demjenigen anempfohlen werden kann, der davon einen persönlichen Lustüberschufs zu erwarten hat. Die gesellschaftlichen Mächte selbst, welche an der Schaffung und Erhaltung der moralischen Gefühle und Gesetze sich beteiligt haben und noch beteiligen, sind aber aufsersittliche Mächte, für sie gelten die sittlichen Gesetze nicht. Hobbes und in neuester Zeit J. H. v. Kirchmann zogen diese Konsequenz; daher mufs die Übertragung sittlicher Begriffe auf die Handlungen staatlicher Autoritäten als eine Verirrung erscheinen, da letztere die sittlichen Gesetze nicht als unbedingte Verpflichtungen in dem Sinne und zu dem Zwecke aufgestellt haben, um sich selbst damit zu binden und zu schwächen, sondern um ihre Gewalt zu sichern. Allerdings ist in dieser Auffassung die Quelle des Sittlichen, die im Sinne Darwins in den Bedürfnissen der Art, der Gesellschaft, zu suchen wäre, getrübt durch die Beimischung eines autoritären, die allgemeinen Bedürfnisse vielfach modifizierenden und verdrängenden Faktors, der bei Hobbes mit seiner Apologie des Absolutismus, bei Kirchmann mit der Kantschen, von ihm wieder aufgenommenen Begründung des Sittlichen auf die Achtungsgefühle zusammenhängt. Aber auch die Darwinsche Erklärung des Sittlichen kann an der Thatsache nicht vorbeikommen, dafs das Interesse der Gesellschaft als die Summe der Interessen aller Einzelnen sich historisch wohl niemals mit dem thatsächlichen Gesellschaftsinteresse deckte, d. h. mit demjenigen, welches in den Einrichtungen der Gesellschaft verkörpert war; fast alle historischen Gesellschaftsformen weisen Herrschende und Beherrschte auf und da die ersteren die gesellschaftlichen Machtmittel besafsen, durch welche sie die sozialen Gefühle und Triebe zu leiten vermochten, ist es wohl begreiflich, dafs letztere sehr häufig im Interesse jener engeren und herrschenden Gesellschaft modifiziert wurden, und dafs manches an ihnen den Vorteil

der Herrschenden, nicht aber auch den der Allgemeinheit bezweckt. Daraus ergiebt sich von selbst die Unanwendbarkeit solcher Normen auf das Verhalten der Autoritäten zu einander, da dieses nur von dem Motiv des Nutzens geleitet werden darf. In dem Kampfe der Autoritäten mit einander aber werden sich jene als stärker erweisen, die die zweckmäfsigsten Kampfmittel — und das sind keineswegs die sittlich erlaubten — anwenden.

Aber auch jenes Gesetz, dafs die Gemeinschaften, deren einzelne Mitglieder die meiste Hingebung an das Ganze, die gröfste Aufopferungsfähigkeit besitzen, im Kampfe die stärkeren sind, ist nur ein historisches Gesetz, kein Naturgesetz; es drückt einen kausalen Zusammenhang aus, der nur auf gewisser und zwar relativ niedriger Entwickelungsstufe gilt — ausnahmslos gilt er nur in den vorzugsweise auf persönliche Autorität gegründeten Staaten und Gesellschaftsformen, in der Zeit der patriarchalischen Herrschaft, des Despotismus, der Theokratie. Bevor der Mensch sich selbst gegebenen Gesetzen unterwarf, mufste er überhaupt daran gewöhnt werden, gesetzliche Ordnung anzuerkennen, sich an einen gesetzmäfsigen Zusammenhang zu binden. Das Gesetz, die Ordnung mufste ihm aber zuerst als überlegene Macht, gegen die er nicht aufkommen konnte, als Tyrann in menschlicher Gestalt erscheinen, der die Beobachtung der Vorschriften erzwingen, den Ungehorsam jederzeit strafen konnte. Der Führer eines Volkes machte seinen Willen zum Gesetz, und die Furcht vor seiner Macht erhielt die Triebe der Naturmenschen notdürftig in Zucht, bis die Gewöhnung und die Fortdauer des äufsern Zwanges eine allmälige Umwandlung der Triebe selbst herbeiführte, eine Geneigtheit zur Unterwerfung unter Gesetze und Ordnungen erzeugte. Stämme, die sich zuerst an Disziplin gewöhnten, besafsen in ihr einen bedeutenden Vorteil gegenüber solchen, in denen die Einzelnen vorwiegend ihren eigenen Launen und Neigungen folgten, und keine Autorität sich Geltung verschaffen konnte. Dieselbe Gewohnheit wird aber auch zum Nachteil, wenn durch die veränderten Lebensbedingungen die Gebote der Autoritäten zu Hemmschuhen der Entwickelung sich gestalten, ihre Umgestaltung aber an dem blinden Glauben der Massen und an der Unterwürfigkeit derselben schwer zu beseitigende Hindernisse findet. Sie kann zur Ursache des Verlustes der Unabhängig-

keit, ja des gänzlichen Unterganges eines Stammes werden, wenn er in den Kampf mit anderen gerät, die neben den disziplinierenden Eigenschaften sich eine höhere intellektuelle Bildung erworben haben. Autorität und Intelligenz sind weltgeschichtliche Gegensätze; je höher die letztere steigt und je weiter sie sich verbreitet, desto morscher werden die Stützen jedes autoritären Gebäudes und desto mächtiger erheben sich die Wogen des Individualismus. Und was die Unterwerfung unter äufsere Gewalt für die Erhaltung der Stämme früher leisten konnte, wird weit überboten durch das Interesse, welches die Intelligenz als Ziel des autonomen Willens aufgestellt hat. Ob dieses Interesse aber blos das persönliche oder ein höheres das individuelle einschliefsendes sei, das ist die Frage, die uns der Utilitarismus beantworten soll; auf die wir aber noch keine andere Antwort vernommen haben, als dafs die Förderung des allgemeinen Wohles zugleich die beste Methode sei, das eigene zu fördern. Gerade auch aus dem Grunde, weil die Anwendung der Darwinschen Lehre auf die Entstehung der sittlichen Gesetze eine noch allgemeinere Abnahme der Achtungsgefühle in der Zukunft in Aussicht stellt, während diese bis jetzt einen der einflufsreichsten Faktoren zur Erzeugung und Verbreitung unbedingt verpflichtender sittlicher Gesetze bildeten, ist es eine dringende Notwendigkeit für den Utilitarismus, den Grund aufzudecken, aus dem die Berechtigung solcher allgemein verpflichtender Normen entspringt. Wir haben uns die Überzeugung verschafft, dafs das persönliche Streben nach Glück einen solchen Grund nicht abgeben könne, dafs Streben nach allgemein wertvollen Gütern ohne Rücksicht auf persönlichen Lustertrag die notwendige Voraussetzung des Sittengesetzes sei. Der Nachweis, den Bentham versuchte, dafs persönliches und allgemeines Wohl zusammenfalle, würde, selbst wenn er vollständig gelänge, das Problem nicht lösen, wie sich aus der Prüfung des individualistischen Utilitätsprinzips ergab. Der allgemeine Nutzen kann auf positivistischer Grundlage natürlich nicht ein über dem Willen, den Forderungen, den Gefühlen der Individuen schwebender sein, der aus dem Begriffe einer Gemeinschaft entspränge, und dem sich die realen Bedürfnisse der Individuen zu unterwerfen hätten, er entspricht blos der Summe gewisser Einzelinteressen und wenn wir auch der Be-

deutung der sittlichen Gesetze gerecht werden wollen, der Summe der Interessen aller mit vernünftiger Überlegung handelnden Menschen. Es ist daher eine Hegelsche Umdeutung der Darwinschen Lehre, wenn Carneri in der Schrift »*Sittlichkeit und Darwinismus*« sagt, dafs die »Idee«, das »Allgemeine«, in der Gattung lebendig wird, »die Idee das innerlich der ganzen Gattung Gemeinsame ist, welches nicht nur das Individuum als zur Gattung gehörig charakterisiert, sondern durch welches das Individuum als zur Gattung gehörig geworden ist.« Aus der blos mechanischen Erklärung, die für den Positivismus allein berechtigt ist, läfst sich ein solcher Gattungsbegriff nicht rechtfertigen. Und die altruistischen Triebe finden keine andere Begründung auf dem Boden dieser Lehre, als dafs sie im Kampfe des Menschengeschlechtes mit äufsern Feinden und im Kampfe der Stämme unter einander den Trägern dieser Eigenschaften und den Stämmen, denen dieselben angehörten, nützlich waren und daher sich vererbten. Ihr höherer Wert besteht blos darin, dafs sie nicht blos Einzelnen, sondern ganzen Gruppen im Kampf ums Dasein förderlich sind. Werden sie durch veränderte Verhältnisse — z. B. in einer vom Egoismus beherrschten Gesellschaft — ihren Trägern schädlich, dann werden sie notwendig den egoistischen Trieben allmälig den Platz räumen müssen.

11. Dafs jeder Mensch nach Glückseligkeit strebe, das war der Ausgangspunkt des individualistischen Utilitarismus, dieselbe Behauptung bildet auch die Begründung des gesellschaftlichen Moralprinzips. Wir haben diese angeblich selbstverständliche Thatsache in ihrer doppelsinnigen Bedeutung untersucht; jetzt müssen wir dieselbe Behauptung nach der Richtung prüfen, die in der Frage bezeichnet ist: nach wessen Glückseligkeit strebt jeder Mensch? Glückseligkeit setzt doch ein empfindungsfähiges Subjekt voraus, das dieselbe geniefsen soll. Wir wissen darauf keine andere Antwort, als die schon Epikur zum Grundstein seiner Ethik machte: Jeder Mensch sucht seine eigene Glückseligkeit. Wir wüfsten nicht, durch welche Thatsachen diese Konsequenz des Glückseligkeitsstrebens abgewiesen werden könnte. Gewifs giebt es uneigennütziges Streben, und wir suchten den begrifflichen Unterschied desselben vom blofsen Streben nach Glück bereits festzustellen; aber wer kein anderes Motiv als

Glückseligkeit für das menschliche Wollen gelten läfst, kann dem Egoismus als letztem Grund des Handelns nicht mehr entgehen. Machen wir uns nur klar, was die Behauptung: der Mensch könne sich nur Glückseligkeit als Endziel seines Handelns setzen, eigentlich besagen will; dafs jeder menschliche Willensakt durch ein Gefühl der Lust oder Unlust hervorgerufen wird — das ist die Wahrheit in jener Behauptung; sie geht aber noch weiter und sagt aus, dafs jeder Willensakt auch zum Zweckinhalt nur Lust haben könne, das Motiv zu ihm nur Lust oder Unlust sei. Letztere müssen aber doch Lust oder Unlust des wollenden Subjektes sein, um den Willen desselben zu irgend einer Aktion bewegen zu können; auch wenn Lust oder Unlust eines andern mich bewegen sollen, so müssen sie erst meine Lust oder Unlust geworden sein. Auch der Sympathische Adam Smiths, der nur unparteiischer Zuschauer ist, fühlt persönlich Lust und Leid, er empfindet die Lust oder Unlust der anderen als seine eigene; könnte er dies nicht, so bliebe sein Wille durch die Lust- und Unlustgefühle der anderen unberührt. Die Unterschiede der Menschen in bezug auf die Motive ihres Handels bleiben auf diesem Punkte innerhalb der Selbstsucht, denn jeder sucht doch im Grunde seine eigene Lust zu vermehren, seine eigene Unlust zu vermindern; wenn einer auch empfänglicher ist für die Nachempfindung der Gefühle anderer, so kommen doch auch für ihn eigentlich nur seine Gefühle bei den Willensaktionen in Betracht. Noch deutlicher wird es, dafs wir uns bei dem Streben nach Glückseligkeit noch ganz auf dem Boden des Egoismus befinden, wenn wir die Frage untersuchen, wie sich darnach der Mensch vernünftigerweise zu den sympathischen Gefühlen zu stellen, ob er dieselben auszubilden und zu pflegen, oder aber einzuschränken habe. Das Ziel, das er sich dabei vor Augen zu halten hat, ist die gröfstmögliche Menge von Lust und die geringste Summe von Unlust. Nun wird aber doch niemand behaupten wollen, dafs es das Streben der Menschen sei, die gröfstmögliche Summe von Lust überhaupt, komme sie zu Gute, wem sie wolle, aufzuhäufen, sondern dafs soweit überhaupt von einem allgemeinen Streben die Rede sein kann, dasselbe sich immer auf die Glückseligkeit des Strebenden selbst bezieht. Glückseligkeit, die nicht empfunden wird, ist ein Unding, und wenn sie für mich Beweg-

grund werden soll, mufs sie von mir empfunden werden. Ein an sich wertvolles Gut kann sie ihres subjektiven Charakters halber nicht sein. Fremde Lust kann also für mich nur dann Zweck sein, wenn sie der Grund, das Mittel zu eigener Lust ist; das Handeln für fremde Interessen mufs demnach auf diesem Standpunkt seine natürlichen Schranken einerseits an der individuellen Gleichgültigkeit gegen Lust und Leid anderer, anderseits an der Voraussicht des Individuums finden, dafs durch die Berücksichtigung der Interessen anderer für es selbst mehr Unlust als Lust erwachsen würde. Als vernunftgemäfses Handeln würde sich dann dasjenige ergeben, welches den sympathischen Neigungen nur soweit folgte, als dies für das handelnde Individuum aller Voraussicht nach einen Überschufs von Lust zur Folge hätte. Aber Unlust auf sich zu nehmen, um andere glücklich zu machen, läfst sich auf Grund des eudämonistischen Prinzips nicht allgemein begründen. Eine Mischung von egoistischen und sympathischen Trieben liefse sich allenfalls als eine weise Ökonomie des Lebens rechtfertigen, aber die Grundlage derselben müfsten doch immer die Interessen des Individuums bilden. Ob sich übrigens die sympathischen Triebe ohne das Gefühl der Verpflichtung, das durch die Moral mit ihnen verbunden wird, noch in der bisherigen Stärke und Verbreitung erhalten würden, läfst sich billig bezweifeln. Wir müssen es nach all' dem als einen positiven Irrtum der utilitaristischen Ethik ansehen, dafs sie von einem subjektiven Prinzip: dafs jeder Mensch nach Glückseligkeit strebe — ausgehend, demselben eine objektive Bedeutung beimifst, die Glückseligkeit als solche als objektives und absolut wertvolles Gut, als alleiniges Ziel des menschlichen Strebens erklärt; Glückseligkeit ist jedoch nur subjektiv allgemeine Triebfeder des menschlichen Handelns und kann daher auch nur in ihrer Beziehung auf das handelnde Subjekt Zweck des Handelns selbst sein. Der oberste Grundsatz des Utilitarismus verschliefst den Weg zur Aufstellung eines objektiven für alle Menschen wertvollen ethischen Gutes; denn wenn Glückseligkeit das höchste Gut sein soll, so giebt es keine Verpflichtung, das Glück anderer zu befördern, da es nicht einmal eine solche zur Förderung des eigenen giebt. Würde man darauf hinweisen, dafs zur Förderung eigener Glückseligkeit deshalb keine Verpflichtung bestehe, da

diese ein Naturgesetz des menschlichen Willens sei, so müfste man dann eben den besonderen Grund nachweisen, warum anderen gegenüber eine Verpflichtung in obigem Sinne bestehe, dieser Grund kann aber nicht identisch sein mit dem allgemeinen Gesetz, selbst glücklich werden zu wollen.

Freilich hören wir von utilitaristischer Seite den Einwand, dafs es sich nicht immer um das direkte Anstreben von Glück, sondern in vielen, ja vielleicht den meisten Fällen um die Schaffung oder Sicherung der Bedingungen zum Glück handle und dafs diese allerdings, insoweit sie das Glück aller zum Zwecke haben, objektiven Wert besitzen. Wenn aber dieselben nur dadurch Wert erhalten, dafs sie Mittel zum Glück sind, so können sie für den einzelnen, dessen Endziel Glückseligkeit ist, nur wertvoll sein, insoweit sie Bedingungen zu seinem Glück sind. Dafs er eine Verpflichtung hätte, an ihrer Realisierung auch dann zu arbeiten, wenn sie zu seiner Glückseligkeit nichts beitragen, ihn vielleicht zu Gunsten anderer schädigen, läfst sich auf dem Standpunkt des blofsen Strebens nach Glückseligkeit nicht einsehen. Bentham sah wohl die Kluft, die zwischen dem individualistischen Grundprinzip seiner Lehre und der Verpflichtung zu altruistischem Handeln besteht, und suchte dieselbe dadurch auszufüllen, dafs er den Nachweis wagte, der wohlwollende Mensch habe mehr Freude als der Egoist und das persönliche Interesse koinzidiere mit dem allgemeinen. Schon Helvetius in der Schrift »*De l'Esprit*« hatte zu zeigen gesucht, wie das persönliche und das allgemeine Interesse mit einander in Harmonie zu bringen seien. Aber aller Scharfsinn, der zu diesem Zwecke aufgewendet wurde, und die nicht gesparte Sophistik, die die vorhandenen Schwierigkeiten und Bedenken zu umgehen suchte, konnten den Ausgleich nicht herstellen; in keiner Gesellschaftsform, auch nicht im Idealstaat des Plato und des Thomas Morus, ist die Bürgschaft gegeben, dafs persönliches und kollektives Interesse sich vollkommen decken. Noch viel weniger kann davon in den bestehenden Gesellschaftsorganisationen die Rede sein, die durch Interessenkämpfe und den Sieg gewisser Interessengruppen in die gegenwärtigen Formen gebracht wurden. Dafs pflichtgemäfses Handeln oft zum Ruin des Handelnden führt, dafs gewissenloser Egoismus viele auf die höchsten Höhen der Gesellschaft erhebt,

sind Thatsachen, die Geschichte und persönliche Erfahrung jedem vor Augen führen. Kein raffinierter Egoist läfst sich durch eine hinreifsende Schilderung der Freuden, die sympathisches Mitfühlen verschaffe, davon überzeugen, dafs es für ihn besser sei, für das Wohl anderer ebenso wie für sein eigenes zu sorgen. An den unwiderleglichen Erfahrungen, an den offenkundigen Thatsachen des öffentlichen Lebens scheitern alle Versuche, die Identität des persönlichen und allgemeinen Wohles zu erweisen.

12. Einige Vertreter des gesellschaftlichen Utilitarismus leugnen die Voraussetzung, dafs jeder Mensch bei seinem Handeln nur sein eigenes Glück im Auge haben könne und behaupten die Thatsächlichkeit uneigennützigen Handelns; den Ursprung des letzteren und den Grund zur Verpflichtung suchen sie aber nicht im Individuum, sondern in den Bedürfnissen der Gesellschaft. Hier begegnen sich der philosophische Utilitarismus auf sozialer Grundlage, die mit Darwins Gedanken durchtränkte naturwissenschaftliche Ethik und die Autoritätsmoral eines Thomas Hobbes und J. H. v. Kirchmann, indem sie alle darin übereinstimmen, dafs die moralischen Gesetze und Gefühle nicht in der Natur des Menschen, sondern in den Bedürfnissen der Gesellschaft wurzeln. Der Gegenstand des Sittlichen ist daher nicht das Interesse des Individuums, sondern das einer gesellschaftlichen Organisation, von der Familie aufwärts bis zur Menschheit als Vereinigung aller Menschen ohne Unterschied der Rasse und des Geschlechtes. Niemand hat die Grundanschauung dieses gesellschaftlichen Utilitarismus beredter und klarer entwickelt als allerneuestens Rudolph v. Ihering.[1]

---

[1] In dem II. Bande des Werkes „*Der Zweck im Recht*". 1883. In der Vorrede, S. 10 heifst es: „Alle sittlichen Normen und Einrichtungen haben nach meiner Überzeugung ihren letzten Grund in den praktischen Zwecken der Gesellschaft, letztere sind von einer so unwiderstehlichen zwingenden Gewalt, dafs die Menschheit nicht der geringsten sittlichen Beanlagung bedurft hätte, um alles, was sie erfordern, hervorzubringen. Die Macht des objektiv Sittlichen, d. h. der in Form der drei gesellschaftlichen Imperative: Recht, Moral, Sitte verwirklichten Ordnung der Gesellschaft beruht auf seiner praktischen Unentbehrlichkeit, das subjektive sittliche Gefühl ist nicht das historische Prius, sondern das Posterius der realen, durch den praktischen Zweck geschaffenen Welt, und erst, wenn dasselbe auf der unabhängig von ihm entstandenen Welt sich gebildet hat, und wenn es zu Kräften gekommen ist, erhebt es

Da übrigens Iherings Werk nicht vollendet und gerade die tiefere Begründung der im II. Bande des genannten Werkes entwickelten Grundideen noch zu liefern ist, sich aber erst aus dieser ein zuverlässiges und abschliefsendes Urteil über mehrere wesentliche Punkte seiner Theorie gewinnen läfst, so müssen wir auf ein genaueres Eingehen auf Iherings interessante Ausführungen verzichten. Dazu bestimmt uns aufserdem die philosophische Grundlegung seiner Theorie, die für uns mafsgebend ist und die durchaus nicht positivistisch genannt werden kann. Er hat sich darüber allerdings nur nebenbei ausgesprochen, aber eine Stelle bezeugt doch auf das unzweideutigste, dafs unter dem »letzten Grund« des Sittlichen, von dem Ihering an oben citierter Stelle sprach, nicht der letzte Grund im philosophischen Sinne verstanden sein kann; er sagt nämlich S. 137: »Auch ich erkenne Gott als letzten Grund alles Sittlichen an; so wenig ich mir die Welt ohne Gott zu denken vermag, so wenig die sittliche Weltordnung ohne ihn.«

Wenn die Entstehung und Entwickelung der sittlichen Normen und Ideen aus den Bedürfnissen der Gesellschaft abzuleiten gesucht wird, so kann gegen ein solches Unternehmen wohl nichts eingewendet werden, denn der gesellschaftliche, nicht der isolierte Mensch ist das Subjekt sittlichen Wollens, und es liefse sich gar nicht denken, welchen Zweck und welche Anwendbarkeit die sittlichen Gesetze noch haben sollten, wenn ihnen das Substrat, die menschliche Gesellschaft, entzogen wäre. Pflichten gegen andere, die doch einen integrierenden Bestandteil der Sittlichkeit ausmachen, setzen notwendig einen gesellschaftlichen Verband und Verkehr voraus. Gewifs kann also wenigstens dieser Teil des Sittlichen als eine Befriedigung gesellschaftlicher Bedürfnisse, als Regelung des gesellschaftlichen Verkehrs angesehen werden. Es wird ferner auch von denen, die der utilitaristischen Moralbegrün-

---

seine Stimme, um dasjenige, was es in der Welt gelernt hat, an der Welt zu verwerten, den Mafsstab, den es ihr auf dem Wege der unbewufsten Abstraktion allgemeiner Grundsätze entlehnt hat, auf sie selber zur Anwendung zu bringen, d. h. die Anforderung zu stellen, dafs sie die Prinzipien, welche sie bisher nur unvollkommen realisiert hat, vollkommen durchführe — es ist das Kind, das, wenn es herangewachsen, die Mutter nach ihren eigenen Lehren meistert.“

dung nicht zustimmen, anerkannt werden können, dafs die sittlichen Vorschriften erst entstanden sind, als die Beobachtung des gesellschaftlichen Lebens lehrte, dafs sie zur Befriedigung sozialer Bedürfnisse notwendig oder doch nützlich sind; aber wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, dafs mit der Erkenntnis der erfahrungsmäfsigen Ursachen noch keineswegs der Grund der Allgemeingültigkeit der sittlichen Gesetze gegeben ist, da die Allgemeingültigkeit keine thatsächliche, durch Erfahrung konstatierte, sondern nur ein Anspruch ist. Soll dieser aufrechterhalten, als ein berechtigter aufgewiesen werden, so genügt es nicht zu zeigen, wie derselbe durch soziale Prozesse notwendig entstehen mufste, denn bei alle dem kann er noch eine blofse Illusion sein, sondern es ist klar zu legen, aus welchem Grunde der Mensch die sittliche Verpflichtung als eine allgemeine und unbedingte achtet. Ob die »Bejahung der Gesellschaft«, »das Wollen der Existenz der Gesellschaft«, wie sich Georg Jellinek[1] ausdrückt, der Grund zur sittlichen Verpflichtung in diesem Sinne sein kann, das ist nicht durch eine historische Untersuchung der ethischen Thatsachen im Zusammenhange mit der Entwickelung der Gesellschaft zu entscheiden, dazu bedarf es einer Analyse der Thatsachen des sittlichen Bewufstseins, die uns zeigen mufs, ob ihr gesamter Bestand überhaupt aus der blofsen Wahrnehmung, äufseren Erfahrung, zu erklären ist. Darum hat der Nachweis, dafs die sittlichen Anforderungen sich immer parallel den gesellschaftlichen Bedürfnissen gestalteten, als notwendige Mittel, den bestehenden gesellschaftlichen Verband zu sichern und zu fördern; dafs naturwissenschaftlich betrachtet, die sittlichen Gefühle sich deshalb vererbten und weiter bildeten, weil sie arterhaltend wirkten, an sich mit der Frage der Begründung der moralichen Gesetze nichts zu schaffen, da erst eine Untersuchung ergeben mufs, ob durch diese Thatsachen auch für jeden handelnden Menschen die Verpflichtung zu deren unbedingter Befolgung begründet ist.

Vor allem mufs man festhalten, dafs, wenn die Gesellschaft nur als eine Addition von Individuen aufgefafst wird, von einer

---

[1] In dem Buche „*Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*“, 1878.

Begründung der sittlichen Normen auf sie keine Rede sein kann; die Gesellschaft kann dann nur durch freie Übereinkunft oder durch Gewalt zusammengehalten werden; im ersten Falle steht es jedem frei, sich von ihr und damit von ihren Normen loszusagen, wann es ihm beliebt; hält Gewalt eine Gesellschaft zusammen, so kann diese Gewalt auch wieder nur durch Individuen ausgeübt werden; es kann aber nicht gerechtfertigt werden, dafs es unbedingte sittliche Verpflichtung sei, sich der Gewalt anderer Menschen zu unterwerfen, dies wäre die Verewigung des Zustandes der äufsern Bevormundung. Man wird sich den Geboten äufserer Autoritäten unterwerfen, soweit sich die letzteren Geltung verschaffen können und Widerstand unmöglich ist; im übrigen aber wird das persönliche Interesse die Richtschnur bilden, nach der man sein Verhalten zu den Vorschriften einrichtet. Darin hatte Max Stirner Recht, dafs er gegen den äufsern Zwang und gegen die fremde Autorität sich auf den Willen des „Einzigen" steifte. Wenn man auch der Verherrlichung des Individualismus gegenüber darauf verweisen wollte, dafs die „Logik der Thatsachen" dafür sorgen werde, dafs derlei Grundsätze nicht allgemeine Praxis werden könnten, so wäre doch damit bestenfalls nicht mehr erwiesen, als dafs die Moral eine harte, nicht wegzuschaffende Thatsache ist, eine Fessel, die nur einzelne abzuwerfen vermögen. Die sittlichen Gesetze hörten aber auf, allgemein verpflichtend zu sein, sie würden nur noch für die Schwächeren gelten, und es müfste als Ehre und Glück angesehen werden, zu den Wenigen zu zählen, die des sittlichen Zwanges nicht mehr bedürfen. Und es wäre gewagt, behaupten zu wollen, dafs in unserer Zeit und in der zivilisierten Welt diese Anschauungen wenig verbreitet seien, wenn wir das Treiben in manchen hohen Kreisen und die neuestens in der Arbeiterklasse mancher Länder sich ausbreitende geistige Strömung beobachten. Wenn deshalb die Utilitaristen als einen Vorzug ihrer Auffassung vom Sittlichen hervorheben, dafs hiedurch die Aufmerksamkeit auf die sozialen Mifsstände gelenkt und auf deren Abstellung hingewirkt werde — welcher Vorzug unbestreitbar ist und deutlich beweist, dafs der Utilitarismus mindestens eine berechtigte und bisher vernachlässigte Seite des Sittlichen uns zum Bewufstsein gebracht hat – , so darf doch anderseits bei atomistischer

Auffassung der Gesellschaft die Gefahr nicht übersehen werden, die darin liegt, dafs der gesellschaftliche Utilitarismus den Einzelnen nur soweit an die sittlichen Normen bindet, den gesellschaftlichen Nutzen nur insofern als Zweck des Handelns aufstellt, als ersterer mit dem persönlichen Nutzen koinzidiert. Von einer absoluten Verbindlichkeit der sittlichen Gesetze wäre nur dann die Rede, wenn gesellschaftlicher und individueller Nutzen eins wären. Es wäre also die Aufgabe dieser Ethik, auf eine solche Umwandlung der gesellschaftlichen Institutionen hinzuarbeiten, in welcher die Anpassung des individuellen und des gesellschaftlichen Wohles wenn auch nicht vollkommen erreicht, so doch dem Ideale möglichst nahe gebracht würde. Bis dieses Ziel erreicht wäre, müfste sich aber jeder Einzelne darauf verlegen, für sich den erreichbaren Überschufs von Lust zu ernten. Auch scheint es uns unabweisbar eine praktische Konsequenz des sozialen Eudämonismus in dieser Form, dafs die Einrichtung der Gesellschaft derart sein müfste, dafs die Bedürfnisse der Einzelnen der Verteilung der Produkte der Arbeit zu Grunde gelegt werden. Bentham, der die Sicherheit des Einzelnen und seines Arbeitsertrages für wichtiger und wertvoller hielt, als die Gleichheit der Genufsmöglichkeiten, sprach sich gegen eine kommunistische Organisation der Gesellschaft aus; wir glauben aber, dafs das Prinzip der Koinzidenz der persönlichen und gesellschaftlichen Interessen auf keinem andern Wege der Verwirklichung so nahe gebracht werden kann, als durch die kommunistische Gestaltung der Produktion und Verteilung, wenn die Einzelnen mit ihren Ansprüchen blos gezählt werden. Für eine Schätzung der gesellschaftlichen Güter nach einem andern Mafsstab als nach der Zahl der Individuen, die durch sie befriedigt werden, ist aber im Eudämonismus kein Platz. Will man das Privateigentum und andere gesellschaftliche Institute auf den allgemeinen Nutzen begründen, so müfste dabei der Nutzen für die Besitzlosen ebenso inbegriffen sein, als der der Besitzenden. Dafs aber die Proletarier einen gröfseren Vorteil an der Existenz des Privatkapitals, und demnach auch an der Möglichkeit, dafs Einzelne grofse Vermögen für sich ansammeln, hätten, als am gesellschaftlichen Eigentum, wird wol nicht zu erweisen sein; jene Institute finden vielmehr ihre Rechtfertigung in dem Nutzen, den sie für die

Förderung der Kultur haben, die allerdings Gemeingut der Menschheit werden soll, es aber noch niemals war und auch gegenwärtig noch nicht ist. Das Interesse an der Förderung der Kultur ist jedoch kein individuelles und ergibt sich auch nicht aus einer bloßen Summierung von Individuen, es kann nur durch das Bewußtsein begründet werden, daß die Menschheit als Ganzes eine Aufgabe zu erfüllen habe, an der mitzuwirken jedes Einzelnen Pflicht sei. Hätten diese idealen Güter, die durch die Kulturarbeit erzeugt werden, nur Wert, insoweit sie das Glück aller Einzelnen erhöhen, dann wäre jede ideale Beschäftigung Einzelner, die einer Minderheit auf Kosten der Mehrheit zu Gute käme, zu verwerfen, Wissenschaft und Kunst würden gerade in den idealeren Teilen dem praktischen Nutzen den Platz räumen müssen. Da aber auch in der am vollkommensten eingerichteten Gesellschaft die geforderte Koinzidenz der persönlichen und allgemeinen Interessen nur eine mangelhafte bleibt, so kann auch in ihr nicht von einer allgemeinen Anerkennung der gesellschaftlichen Normen gesprochen werden.

Ernst Laas, der mit Recht im individualistischen Utilitarismus den Nachweis für die Harmonie zwischen Einzel- und gesellschaftlichem Interesse als den schwachen Punkt erkennt, an dem auch Bentham gescheitert ist, glaubt die Schwierigkeit dadurch umgangen zu haben, daß er auf den sozialen Ursprung der Moral hinweist und im Gegensatz zu den Individualisten, welche das eigene Interesse des Individuums zum Grundstein der Moral machen, die Anforderungen der anderen an uns als den Inhalt der sittlichen Normen erklärt. Er glaubt hiedurch sogar zur Aufstellung von objektiven Gütern gelangt zu sein, die nicht blos für die anderen, sondern auch für uns selbst Wert haben.[1]

---

[1] Nachdem er die Schwierigkeit einer allgemein gültigen Begründung von Normen, die blos die Ansprüche der andern sind, hervorgehoben, fährt er fort: „Gleichwohl kann es gar kein Zweifel sein, daß der historische Ursprung unserer positiven Pflichten wirklich in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung liegt. Wie aber auch anderseits, daß der Wert derselben nicht sowohl in jenen Ansprüchen als solchen, und sollten sie etwa auch noch so willkürlich und zufällig sein, besteht; er ruht auch nicht auf den einzelnen Personen, welche sich an ihrer Geltendmachung beteiligen, — sie haben ja

Man wird nicht leugnen können, dafs die sozialen Verpflichtungen in dem von Laas angegebenen Merkmal der objektiven Güter ihren psychologischen Grund haben, aber man mufs fragen, warum der Einzelne die Förderung seiner persönlichen Interessen hinansetzen soll, wenn dadurch eine gröfsere Anzahl anderer Menschen in den ihrigen benachteiligt wird. Laas erkennt die Berechtigung einer solchen Frage an, denn er sagt selbst: »Alle Pflichten und Rechte sind Ausflüsse sozialer Ordnungen. Es kommt darauf an, den inneren Grund zu erkennen, weshalb man ihnen objektiven Wert zusprechen kann.« [1] Bei der Aufsuchung dieses Grundes stöfst Laas zuerst auf die übermächtige Gewalt, die das Objektive in der Praxis charakterisiert — er weist sie als ungenügende Begründung ab. Er kommt endlich dazu, es als notwendig anzuerkennen, dafs der Gesichtspunkt der Einzelansprüche und Einzelinteressen aufgegeben und »an die Stelle der distributiv allgemeinen Zustimmung die kollektiv allgemeine und an die Stelle des Beifalls zu den Einzelpositionen die fundamentale Zustimmung zu der Aufstellung von Ordnungen überhaupt« gesetzt werde. »Mag es selbst auch geschehen, dafs Gesetze Verträgen und Kompromissen oder dynamischen Machtproben ihr Dasein verdanken: sobald sie erst einmal da sind, funktionieren sie nicht mehr als Ansprüche Einzelner gegen Einzelne, sondern als über allen Einzelnen stehende soziale Gewalten, die Allen Pflichten auferlegen.« [2]

---

als solche allerdings keinen wesentlich andern Preis, als wir selbst — aber er liegt in den objektiven Gütern, welche sie, und zwar nicht isoliert für sich, sondern, mit unsern Ansprüchen in ein angemessenes Gleichgewicht gesetzt, hervortreiben und zur Entwickelung bringen. Die objektiven Güter sind es, welche unsern Pflichten (wie unsern Rechten) ihren objektiven, von Willkür und Belieben unabhängigen Wert verleihen. Ich verstehe aber unter objektiven Gütern solche, welche bei objektiver Beurteilung, d. h. bei möglichster Entäufserung von momentaner und persönlicher Befangenheit und bei möglichster Erweiterung des Blicks auf das wohlverstandene Gesamtinteresse einer gröfseren Menge fühlender Wesen als wertvoll erscheinen. Als solche objektiven Güter können beispielsweise vorläufig gelten: die Sicherheit des Arbeitsgewinnes, der gesellschaftliche Friede, die staatlichen Institutionen und Gesetze, der Kulturfortschritt u. s. w.“ *Idealismus und Positivismus*, II. Teil, S. 210—211.

[1] A. a. O. S. 212.

[2] A. a. O. S. 215.

Durch diese Äufserungen werden allerdings Thatsachen konstatiert, die im sittlichen Bewufstsein gegeben sind; aber noch haben wir nicht den allgemein verpflichtenden Grund kennen gelernt, der die sittlichen Anforderungen rechtfertigte. Doch hören wir weiter: »Wie viel Nutzen oder Schaden, Beifälliges oder Mifsfälliges der Einzelne in vorliegenden konkreten gesellschaftlichen Ordnungen finden mag: dafs überhaupt Ordnungen seien, welche die Willkür eingrenzen und ein friedliches Zusammenleben und ein fruchtbares Zusammenarbeiten möglich machen: das kann als der gemeinsame Wunsch aller hingestellt werden. Der Gegenstand dieses Wunsches ist von wahrhaft objektivem Wert. Das Objektive liegt darin, dafs diese Ordnungen nicht geschätzt werden von Seiten dessen, was sie einer zufälligen Gelegenheit, einem vorübergehenden Moment, einem eigenartigen Bedürfnis Nützliches bieten, sondern mit Rücksicht auf das, was sie abseits individueller Zufälligkeiten, voraussehbarermafsen ganz allgemein an Nutzen und Segen versprechen. . . . Wenn der Einzelne vielleicht auch fortfährt, für sich selbst jede offen gelassene Gelegenheit zu benutzen, die ihm auferlegten Beschränkungen im vermeintlichen oder wohlverstandenen Eigeninteresse zu durchbrechen: dafs er jemals wünschen sollte, alle Ordnungen umzustofsen, das darf man nicht erwarten.«[1] In weiterer Ausführung dieses Gedankens sagt Laas, dafs bei allen Kämpfen gegen die bestehenden Ordnungen doch niemals die Anarchie, sondern die Durchsetzung besserer Normen beabsichtigt werde; er gibt ferner zu, dafs »bei diesen Neuordnungen immer Macht- und Interessenverhältnisse mitspielen werden«, daher sie auch »immer Bevorzugungen Einzelner auf Kosten Anderer enthalten: aber keine zufällige Benachteiligung kann die Überzeugung vertilgen, dafs überhaupt gewisse Gebiete des Lebens der sich selbst überlassenen Freiheit durch allgemein verbindliche Bestimmungen enthoben werden müssen. . . . . Da die Normen letzten Grundes nichts weiter sind, als Ausflüsse der gesellschaftlichen Ökonomie des Glücks, so sind sie für die ganze Gesellschaft um so wertvoller, je mehr sie dem Kollektivum — wiederum bei einem Wahrscheinlichkeitsansatz für die absehbare Regel der Fälle — im Totalüberschlag wirklich mehr Glückselig-

[1] A. a. O. S. 215—216.

keit, d. h. einen gröfseren Überschufs von Lust über Unlust in Aussicht stellen.«

Laas erkennt also auch in etwas »höherem« als dem Nutzen, den die Normen für den Einzelnen haben, den Grund für deren allgemeine verpflichtende Kraft, er weifs, dafs die Zustimmung der Einzelnen zu den sittlichen Normen nach Mafsgabe ihres Nutzens für jeden es nicht zu allgemeiner Verpflichtung bringt; er will daher das Kollektivinteresse an die Stelle der Einzelinteressen setzen uud er behauptet, dafs, wenn auch die thatsächlich bestehenden Ordnungen manchmal dem Einzelnen schädlich sein mögen, doch Jeder Ordnung überhaupt der Anarchie vorziehe, da sie allgemein von Nutzen sei. Wenn wir auch den universalen Wunsch nach Ordnung als existierend zugeben, so ist derselbe doch nur insofern ein allgemeiner, als jeder sein eigenes Interesse bei dem Bestand von Ordnungen besser gewahrt sieht als ohne solche, denn würde Ordnung nur mehr Menschen glücklich machen, als Anarchie, dem Einzelnen aber die letztere vorteilhafter sein, so wäre nicht einzusehen, warum der Egoist die Ordnung vorziehen sollte, wenn er der durch ihren Bestand Geschädigte wäre. Es käme also doch wieder darauf hinaus, dafs Ordnung nur objektiven Wert besitzt, insofern sie für jeden Einzelnen von Nutzen ist. Ist letzteres nicht der Fall, dann kann auch nicht behauptet werden, dafs Jeder Ordnung wünscht, da keineswegs alle Menschen das Glück der Gesamtheit höher schätzen als das eigene. Wenn wir nun annehmen, dafs jeder Einzelne sich beim Bestande von Ordnungen besser befinde, so ist aber damit noch nichts über den Inhalt der Ordnungen gesagt, wir bewegen uns wie bei Kants kategorischem Imperativ im rein Formalen; es ist nur eine einfache Anlehnung an den bestehenden Inhalt der gesellschaftlichen Einrichtungen, wenn Laas »Sicherheit des Arbeitsgewinnes, gesellschaftlichen Frieden, staatliche Institutionen und Gesetze, Kulturfortschritt« als objektive Güter ohne weiteres erklärt; denn daraus, dafs Ordnungen überhaupt bestehen müssen, folgt keineswegs, dafs sie gerade so beschaffen seien. Man kommt über eine tiefere Begründung des Inhaltes der Normen nicht damit hinweg, dafs man sagt: »die Anerkennung dieses objektiven Wertes ist nicht etwas a priori Gegebenes, sondern den Menschen durch die Verhältnisse

erst ganz allmählich und langsam, aber zu voller Sieghaftigkeit und Unerschütterlichkeit Abgerungenes«; es mufs dargethan werden, warum diese Ordnungen jedem Einzelnen wertvoll sein müssen. Dafs die Anerkennung thatsächlich eine allgemeine sei, wird auch für die zivilisierte Menschheit niemand behaupten wollen, der Nachweis der allgemeinen Gültigkeit der Normen kann demnach nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus der Natur der Normen selbst in Beziehung auf den Menschen geführt werden. Es mufs nicht blos erwiesen werden, dafs Ordnungen allgemein wünschenswert sind, sondern auch welchen Inhalt sie haben müssen, wenn sie objektiven Wert besitzen sollen. Wenn blos die Notwendigkeit von Ordnungen überhaupt festgestellt ist, so ist vor allem darüber noch nichts entschieden, ob sie allgemein verbindlicher Natur sein müssen; denn es läfst sich ganz gut denken, dafs in einer auf Unterordnung und Beherrschung basierten Gesellschaft andere Normen für die Herrschenden, andere für die Beherrschten zu gelten haben, oder überhaupt nur Normen für einen Teil der Menschen, für die zum Gehorsam Verurteilten, aufgestellt werden. Aus der allgemeinen Wünschbarkeit von Ordnungen folgen schon aus diesem Grunde keine sittlichen Normen, weil die allgemeine Gültigkeit derselben noch in Frage steht. In bezug auf den Inhalt der sittlichen Gesetze ergiebt sich aber die andere Schwierigkeit, dafs die um Sittlichkeit unbekümmerten Individuen ganz andere Ordnungen wünschenswert finden werden, als jene, die sittliche Zwecke anstreben: die Stärkeren und Intelligenteren werden Ordnungen anstreben, bei denen Stärke und Intelligenz privilegierte Stellungen einnehmen, die Schwächeren an Körper oder Geist werden für Gleichheit schwärmen. In einer Gesellschaft, in der uniforme Gleichheit herrscht, wird sich der Starke und Intelligente benachteiligt fühlen, da seine Stärke oder Intelligenz keinen Vorteil für ihn bildet; dafür kann ihn, solange er nicht sittlich fühlt, die Thatsache nicht entschädigen, dafs die bestehende Ordnung im ganzen und für alle Menschen zusammen mehr Nutzen schafft, als jede andere für ihn nützlichere. Warum soll er seinen Nutzen opfern, um andern mehr Nutzen zu verschaffen? Der Wunsch, dafs überhaupt eine Ordnung existiere, und der Gedanke, dafs jede Ordnung besser sei, als gar keine, kann diese Forderung nicht begründen; denn

er will nicht Anarchie — obwohl er sich als der Stärkere vielleicht nicht so schlecht dabei befände — er will eine andere für ihn günstigere Ordnung, und es ist nicht einzusehen, wodurch er sich innerlich abgehalten fühlen sollte, in jedem geeigneten Momente wenigstens für seine Person die bestehende Ordnung zu „korrigieren," d. h. durch deren Umgehung oder Übertretung, wenn es ungestraft geschehen kann, für sich Vorteile zu erringen. Dafs er eine bestimmte Ordnung vorfindet, verpflichtet ihn zu nichts; er nützt sie für sich aus, das bedarf keiner besondern Begründung, aber er läfst sich durch sie nicht bestimmen, seinen eigenen Vorteil aufzugeben, denn nur in letzterem findet sie selbst ihre Rechtfertigung, da zu den Einzelnen, in deren Interesse sie geschaffen ist, in erster Linie der Handelnde selbst gehört. Wenn Laas ein solches Verhalten dadurch ad absurdum zu führen sucht, dafs er erklärt, es „würde die Möglichkeit sozialer Ordnungen überhaupt aufheben,"[1] so beweist er damit zu viel; denn nur allgemein gültige Normen sind damit geleugnet, nicht aber Ordnungen überhaupt; er hat aber blos den Wunsch nach Ordnung überhaupt als universal erklärt, keineswegs jedoch dargethan, dafs dieselbe allgemein verpflichtende Normen einschliefsen müsse; und selbst wenn wir zugeständen, dafs diese Ordnungen nur allgemein gültiger Natur sein können, so müfste doch die bestehende Ordnung erst als diejenige gerechtfertigt werden, welche auf allgemeine Anerkennung Anspruch hat, ihr blofses Vorhandensein ist noch keine Begründung ihres Anspruches. Verzichtet man aber auf die Allgemeingültigkeit der Normen, dann läfst sich auch nicht behaupten, dafs durch egoistisches Verhalten einzelner die sozialen Ordnungen überhaupt unmöglich gemacht werden, denn die letzteren würden nur dann unmöglich werden, wenn die Zahl derjenigen, welche sich von der Rücksicht auf sie entbinden, eine sehr grofse wäre; aber die einzelnen Gewissenlosen finden es ihrerseits sehr zweckmäfsig, dafs die grofse Menge der Anderen sittliche Verpflichtungen anerkennt, denn bei diesem Stande der Dinge finden sie oft am leichtesten die Befriedigung ihrer eigenen Wünsche. Dagegen weifs auch Laas keinen anderen Einwand zu machen, als den wir schon bei andern Utili-

[1] A. a. O. S. 218.

taristen wiederholt kennen lernten: dafs nämlich das gröfste Glück der Gesamtheit das Ziel der sozialen Ordnungen sei und dafs dieses „objektiven" Wert besitze; fragen wir um den Grund dieser Wertschätzung, so werden wir wieder auf die psychologischen Prozesse verwiesen, durch welche diese Wertschätzung entstanden ist und entsteht; dafs aber psychologische Notwendigkeit verschieden ist von moralischer, dafs der Kausalgrund nicht identisch ist mit dem Grund des Anspruches auf Allgemeingültigkeit, haben wir bereits früher erörtert. Warum soll etwas für mich und für alle vernünftig wollenden Menschen ein objektiv wertvolles Gut sein, dem ich meinen eigenen Vorteil zu opfern habe, wenn es sich blos dadurch von egoistischen Zielen unterscheidet, dafs es eine gröfsere Anzahl von Menschen glücklich macht? Was für den Einzelnen keines Beweises bedarf, ist, dafs er sein eigenes Glück befördere; dafs das Glück einer gröfsern Anzahl Menschen für jeden Einzelnen mehr Wert besitzen müsse, als sein eigenes, das mufs ausdrücklich begründet werden; nach einer solchen Begründung suchen wir aber auf dem Standpunkt des gesellschaftlichen Utilitarismus bisher vergebens.

Für diesen letztern nun giebt es keinen andern Weg zu allgemein gültigen Normen, als von der Annahme aus, dafs die Gesellschaft etwas sei, das über der Summe aller Individuen stehe, das höhere Interessen als die aller Einzelnen vertrete; wie man auf utilitaristischer Basis sonst zu unbedingten Verpflichtungen für jeden Einzelnen kommen könne, ist uns unfafsbar, da, wie wir gesehen haben, weder individualistisch noch kollektivistisch im Sinne der Summe aller Einzelinteressen eine befriedigende Lösung möglich ist. Laas anerkennt, dafs die Gesellschaft mehr ist, als eine Assoziation, aber er findet den charakteristischen Unterschied nur in der allgemeinen Bedürfnisbefriedigung durch die Gesellschaft, in dem allgemeinen Wunsche nach Ordnung; damit ist aber der Vorzug der Gesellschaft nicht so fest fundamentiert, dafs die Notwendigkeit von Pflichten für jeden Einzelnen darauf zu stützen wäre. Denn de facto werden durch die egoistischen Handlungen Einzelner die Ordnungen nicht unmöglich gemacht und es leuchtet nicht ohne weiteres ein, warum der Einzelne gerade so handeln soll, wie die Mehrzahl der andern handelt; warum es ihn kümmern soll, was geschehen

würde, wenn alle so handelten, wie er, wenn er weifs, dafs es doch bei seinen Lebzeiten nicht geschehen wird. Es ist für uns aber auch ganz undenkbar, die Gesellschaft als etwas über allen individuellen Interessen stehendes objektives Gut darzustellen, wenn nicht in der Natur des Menschen selbst der Grund zu dieser Wertschätzung aufgewiesen werden kann; im andern Falle würde die Gesellschaft als eine dem Einzelnen äufserlich gegenüberstehende Gewalt erscheinen, der er sich bis zu einer gewissen Grenze zwar unterwerfen mufs, die er aber doch nicht als einen Ausflufs seines eigenen Wesens erkennt. Die Positivisten, denen alles Apriorische ein Greuel ist, sind durch ihre erkenntnistheoretischen Anschauungen verhindert, einen solchen, nach unserer Meinung unvermeidlichen Schritt zur Grundlegung der Ethik zu machen; in der erfahrungsmäfsigen Vorstellungswelt selbst finden sich nur schwankende, subjektive Mafsstäbe, sie ergeben zusammen nichts als den unbrauchbaren Glückseligkeitstrieb, aus dem sich nur oberflächliche Generalisationen, aber niemals unbedingt verpflichtende Anforderungen herausdestillieren lassen. Der Begriff der Gesellschaft verbindet sich für sie aber immer mit der Summe der Einzelinteressen oder er bleibt blos der Begriff einer äufserlichen Autorität, die nicht mehr als blinden Gehorsam verlangen kann. Wenn man blos die Erfahrung in positivistischem Sinne als Quelle aller Bestimmungsgründe unseres Wollens gelten lassen will, dann ergiebt sich als notwendige Konsequenz die Leugnung allgemein gültiger Normen für unser Handeln, da aufser dem Individuum und der Gesellschaft in der Erfahrung keine andern »Zwecksubjekte« des Sittlichen gegeben sind. Die zur Herstellung allgemein gültiger Normen erforderliche Einheit zwischen Individuum und Gesellschaft ist in der Erfahrung nicht zu entdecken, sie kann nur a priori existieren. Ihering verfährt teilweise konsequenter als Laas, obwohl ersterer nicht Positivist ist; er erklärt ausdrücklich, dafs die Gesellschaft an sich nur eine »Abstraktion« sei, und er giebt folgerichtig zu, dafs das Wohl der Gesellschaft nichts anderes sei, als die Summe des Wohles der einzelnen, welche die Gesellschaft bilden.[1]

13. Wenn wir behaupten, dafs in der apriorischen Natur des Menschen der Grund der sittlichen Verpflichtung aufzusuchen

[1] A. a. O. Bd. I., S. 462, 498, 511, 565.

sei, so ist damit keineswegs die Unabhängigkeit der sittlichen Gesetze von der Erfahrung in der Weise behauptet, dafs die ersteren vor der Erfahrung schon beständen, angeboren seien; unsere Behauptung geht blos dahin, dafs die sittlichen Gesetze uns mit Hülfe der Erfahrung als die Regeln bewufst werden, denen wir uns in unserm Handeln zu unterwerfen haben, wenn wir in Übereinstimmung mit der in uns zur Entwickelung gelangenden geistigen Natur bleiben wollen; diese Natur wird uns allerdings durch die Erfahrung erst bekannt, da wir keine andere Erkenntnis als durch die Erfahrung haben können, sie ist aber nicht selbst Erfahrung, sondern wird nur aus letzterer erschlossen, da sich das Dasein allgemein gültiger Normen ohne diese Annahme nicht erklären liefse. Der Glückseligkeitstrieb des Einzelnen und das soziale Leben erscheinen als die unerläfslichen Bedingungen zur Erzeugung sittlicher Normen, sie können aber nicht als Begründung derselben angesehen werden. Gewifs bildet die menschliche Gesellschaft die sittlichen Gesetze und Ideale im Einzelnen aus, sie ist es, die seine Sehnsucht nach unvergänglichen Gütern und Werten wachruft und inhaltlich befriedigt; aber damit wirklich Sittlichkeit entstehe, damit sich der Einzelne an dem Feuer ihrer Ideale erwärme, mufs er doch die Fähigkeit zur objektiven Wertschätzung haben, mufs er geeignet sein, nicht blos Lust um der Lust willen zu erstreben, sondern auch Güter wegen ihres objektiven Inhaltes zu Gegenständen seines Strebens zu machen. Der Mensch ohne jegliche Anlage zur Sittlichkeit kann blos dadurch, dafs er mit andern Menschen von gleicher Beschaffenheit zusammenkommt, niemals zur Erzeugung sittlicher Ideale, zum Bewufstsein unbedingter Pflicht kommen. Es ist eigentümlich, dafs die utilitaristischen Ethiker aus dem blofsen Verkehr von Individuen, die keinerlei sittliche Anlagen besitzen, eine Gesellschaft mit sittlichen Normen zu konstruieren suchen; als wenn aus der blofsen Thatsache, dafs Individuen eine Gesellschaft bilden, auch folgte, dafs sie sittliche Normen erzeuge und für alle verbindlich mache. Eine Gesellschaft ist durchaus kein Widerspruch, wenn alle Einzelnen egoistisch handeln, sie ist auch existenzfähig; wenn jemand einwenden wollte, dafs aber die menschliche Gesellschaft nicht existieren könnte, wenn sie aus lauter Egoisten bestünde, so ist diese Behauptung

entweder unerweislich oder sie müfste auf die sittlichen Bedürfnisse der Individuen in der Gesellschaft rekurrieren, d. h. dem Menschen sittliche Anlagen vindizieren, die er durch und in der Gesellschaft entwickelt. In diesem Falle ist aber die Gesellschaft nicht mehr Grund, sondern nur Bedingung der Sittlichkeit. Wenn Ihering sagt: »Sittlich und gesellschaftlich ist gleichbedeutend«, so ist dies einer jener schillernden Sätze, die durch ihre einseitige und präzise Fassung, eine von andern vielleicht wenig beachtete Wahrheit klar und unmittelbar zum Bewuftsein bringen, daneben aber einen weittragenden Irrtum miteinschmuggeln, der mit der Wahrheit eng verbunden wird. Alle sittlichen Imperative wenden sich an den gesellschaftlichen Menschen, sie erwachsen dem Individuum im Verkehre mit anderen und sie beziehen sich, wenigstens zum gröfsten Teile, auf sein Verhalten gegen andere; aber nicht jeder gesellschaftliche Verkehr erzeugt sittliche Imperative, nur Gesellschaften, die sittliche Zwecke verfolgen, stellen solche auf. Wenn man sittlich und gesellschaftlich gleichsetzt, dann will man unter dem Gesellschaftlichen eben nur das auf sittlicher Basis ruhende verstanden haben; man mufs dann aber Gesellschaften sittlicher und nichtsittlicher Natur unterscheiden und daran gehen, das einheitliche Prinzip der ersteren aufzufinden, das, wie wir gezeigt haben, nicht identisch sein kann mit dem blos formalen Streben, die allgemeine Glückseligkeit zu befördern. Ohne dafs eine Gesellschaft absolut wertvolle inhaltliche Bestimmungen annimmt, kann sie nur formale Anforderungen an ihre Angehörigen stellen; gesetzmäfsiges Handeln liegt z. B. im unzweifelhaften Interesse einer jeden Gemeinschaft, da nur unter dessen Voraussetzung sich jeder einzelne auf das Handeln der andern verlassen, sich mit ihnen zu gemeinsamen Zwecken verbinden kann. Doch ist damit über den Inhalt des Handelns und die Ziele, nach denen gestrebt werden soll, offenbar noch nichts entschieden; man soll vom Standpunkt der Gesellschaft zur Erreichung jedes beliebigen Zweckes gesetzmäfsig, d. h. zweckmäfsig handeln. Der berechnende Egoist handelt ebenso zweckmäfsig, wie der vom Pflichtgefühle getriebene Mensch, wenn er mit voller Überlegung handelt, nur die Zwecke sind andere. Wenn die Gesellschaft keinen sittlichen Inhalt hat, keine sittliche Aufgabe sich stellt,

dann kann es ihr doch gleichgültig sein, welche Zwecke der Einzelne sich setze, falls sie nichts anderes ist, als die Summe der Individuen; ihr Zweck ist eben nichts anderes, als was die Individuen dazu machen. Kein Einzelner aber kann die Verpflichtung haben, blos weil er in eine Gesellschaft hineingeboren wurde, die gewisse Zwecke als gemeinsame anerkennt, auch seinerseits dieselben als die wertvollsten anzustreben. Es mufs allgemein zugestanden werden, dafs der sittliche Gehalt der Gesellschaftsformen, aus denen die sittlichen Normen als ihr Lebensinhalt gewonnen worden sind, sehr verschiedenwertig ist, dafs wir eine Stufenleiter solcher Formen aufstellen können, die eine aufsteigende Entwickelung des Sittlichen darstellt. Ihr sittlicher Gehalt wäre aber gar keiner Vergleichung und Messung fähig, wenn wir für die Sittlichkeit selbst keinen andern Mafsstab hätten, als inwiefern sie die Summe des Glückes vermehrt; denn wer will entscheiden, ob die letztere gröfser ist in einer auf Gleichheit oder in einer auf Ungleichheit begründeten Gesellschaft. Auch Ihering kommt daher konsequent zur Leugnung eines objektiven allgemein gültigen Wahrheitsgehaltes im Sittlichen.[1] Wenn Ihering ferner sagt: „Gäbe es nun keine andern gesellschaftlichen Triebfedern, aufser dem Lohn, so müfsten die Armen und Arbeitsunfähigen verhungern und die Reichen würden die Hände in den Schofs legen und lediglich das Kapital für sich arbeiten lassen, ihre Arbeitskraft und ihr Talent würde der Welt verloren gehen, die Gesellschaft würde also damit eine erhebliche Einbufse erleiden. Die Erfahrung aber zeigt, dafs einerseits auch das Talent und die Intelligenz der Reichen der Menschheit zum Nutzen gereicht, und dafs anderseits die Armen nicht verhungern,"[2] so statuiert er eine teleologische Entwickelung der Gesellschaft, die nur aus der Entwickelung der geistigen Bedürfnisse der gesellschaftlich verbundenen Menschen zu erklären ist, also auf denselben Grund des Sittlichen hinweist, den wir als den allein möglichen bezeichneten. Es ist in der That nicht durch das blofse Interesse der Gesellschaft gerechtfertigt, dafs solche arbeitsunfähige Menschen, die voraussichtlich nie mehr etwas werden leisten können, auf allgemeine Kosten am Leben erhalten

[1] A. a. O. Bd. II., S. 119—120.

[2] Bd. II, S. 6.

werden. Die Gesellschaft besteht doch nur aus jenen, die für die Zwecke derselben irgend wie thätig sind, wer niemals etwas für sie leistet, gehört ihr eigentlich nicht an, die Steigerung der allgemeinen Glückseligkeit, die nach Ihering ihr Zweck ist, kann sich offenbar doch nur auf die ihr Angehörigen beziehen, nicht auf aufser ihr stehende Menschen. Schiebt man ihr die Verpflichtung unter, auch für die nicht Leistungsfähigen zu sorgen, dann erhebt man sie zu einer Gemeinschaft, deren Mitglieder nicht blos ihr eigenes Interesse zu wahren suchen, sondern in ihr sittliche Zwecke verfolgen.

Da nach utilitaristischer Auffassung allgemeine Glückseligkeit Zweck der Gesellschaft ist, so ist eine Wertschätzung der verschiedenen Gesellschaftsarten und deren Normen nur in bezug darauf möglich, wie sie diesen Zweck erreichen; der Wert des Sittlichen wäre darauf hin zu prüfen, inwieweit es geeignet ist, die allgemeine Summe der Lust zu vermehren. Da eine objektive Messung der Lustquantitäten unmöglich ist, so bleibt auch den Utilitaristen nichts anderes übrig, als in den Normen selbst, die für sie eigentlich nur Mittel zur Glückseligkeit sind, das Wertmafs aufzusuchen. Treffend bemerkt über diesen Punkt Herbert Spencer: „Die Alternative ist einfach diese: entweder ist die Erlangung des Glückes keinen Bedingungen unterworfen, in welchem Falle die eine Handlungsweise so gut ist wie die andere, oder sie steht unter gewissen Bedingungen, in welchem Falle die hiezu erforderliche Handlungsweise das direkte Strebeziel zu bilden hat, nicht aber das Glück, welches erst mit Hülfe dieser erreicht werden soll.“ [1] Wir haben früher erörtert, dafs die Sittlichkeit im Laufe der geistigen Entwickelung an die Stelle des unterschiedslosen Strebens nach Lust tritt und sich zur unerläfslichen Bedingung wahren Glückes erhebt, indem sie um ihrer selbst willen anerkannt zu werden verlangt. Wenn nun die sittlichen Normen das Wertmafs in sich selbst enthalten, so treten an die Stelle quantitativer Lustunterschiede qualitative und wir beurteilen die Gemeinschaftsformen nicht mehr darnach, wie viel sie unterschiedslose Lust erzeugen, sondern inwieweit sie geeignet sind, die sittlichen Ziele als die

[1] A. a. O. S. 183.

unerschöpflichen Quellen wahrer Glückseligkeit zu realisieren. Wenn auch in Wirklichkeit der Übergang von der Lust als Motiv zur sachlichen Motivation nicht an einen bestimmten Punkt verlegt werden kann, so ist doch begrifflich eine scharfe Scheidung der beiden Motivationsarten nötig, wenn eines der Hauptprobleme der Ethik — das Verhältnis des Eudämonismus zur Sittlichkeit — klar gelegt werden soll.

Die sittlichen Gesetze erheben aber den Anspruch auf allgemeine und unbedingte Gültigkeit, die ihnen zu Grunde liegende Wertschätzung soll für unser Handeln die allein mafsgebende sein; es mufs daher die Anerkennung der sittlichen Zwecke in der allgemeinen Natur der Wesen begründet sein, für welche die sittlichen Gesetze gelten. Kant fand den Grund in der praktischen Vernunft und es wird zugestanden werden müssen, dafs die sittlichen Gesetze nur in der vernünftigen Natur des Menschen wurzeln können, nicht soweit sie theoretisch, d. h. erkennend, sich äufsert, sondern in ihrer praktisch gesetzgebenden Wirksamkeit. Aus der Erfahrung können die sittlichen Gesetze nicht gerechtfertigt werden, da sie dann der Allgemeingültigkeit entbehrten; die Erfahrung ergibt nur hypothetische Imperative, oberflächliche Generalisationen, die Augenblick für Augenblick durch die Oberherrschaft des egoistischen Prinzips suspendirt werden; ist das Bewufstsein von den sittlichen Gesetzen und ihrer allgemeinen Verbindlichkeit in uns nur durch äufsere Einflüsse erzeugt worden, ohne dafs es aus unsern eigenen Bedürfnissen seine Berechtigung ableiten könnte, dann ist es nicht zu begründen; nur wenn das sittliche Wollen in den allgemeinen und wahren Bedürfnissen der zur Sittlichkeit verpflichteten Wesen seinen Grund hat, daraus emporgewachsen ist, kann von einer allgemeinen sittlichen Verpflichtung die Rede sein. Die Veränderlichkeit des Inhaltes des Sittlichen, auf die so häufig als auf einen durchschlagenden Beweis für die Wahrheit der positivistischen Auffassung hingewiesen wird, ist mit der Anerkennung eines apriorischen Bestandteiles in der Moral ebenso wohl verträglich als die Veränderungen des Erfahrungsinhaltes mit der Apriorität gewisser Denkgesetze. Aus der Thatsache, dafs die sittlichen Anschauungen mit den Gesellschaftsformen und geistigen Entwickelungsphasen wechseln, folgt für die Entscheidung der

Frage, ob die Moral blos Produkt der äufsern Eindrücke oder ob sie einen aprioriſchen Bestandteil enthält, gar nichts. Es ist eine Wahrheit, die auch bei aprioristischer Moralbegründung anerkannt wird, dafs die sittlichen Normen und Ideale aus und nach der Erfahrung gestaltet werden, aber wir sehen sie als Umgestaltungen des Erfahrenen an, die der allgemeinen Menschennatur gemäfs, so wie sie in der vernünftigen Entwickelung sich offenbart, vollzogen werden; da das Bewufstsein von der vernünftigen Natur des Menschen und von deren Anforderungen immer mit subjektiven Beimischungen versetzt ist, so enthalten alle sittlichen Normen in der Auffassung des Einzelnen und einer bestimmten Zeit, ebenso alle sittlichen Ideale und diese in besonderem Mafse, subjektive Bestandteile. Aber sie wollen als objektiv gelten, wenn sie auch immer nur Annäherungen an die objektiven Willensbestimmungen sind und bleiben. Je mehr sich das geistige Leben des Menschen entwickelt und dessen Bedürfnisse bewufst werden, desto deutlicher werden dem Menschen auch die Wertschätzungen, die seiner geistigen Natur entsprechen und desto entschiedener fühlt er sich zur Erreichung jener Zwecke aufgefordert, die als die allein wertvollen erscheinen. Nicht nur äufsere Erfahrung ist notwendig, um das sittliche Verhalten gegenüber der Aufsenwelt festzustellen, sondern ebenso sehr das Bewufstsein von den objektiven Bedürfnissen der menschlichen Natur; dann ist aber nicht blos die allgemein gesetzgebende Form unseres Willens gegeben, sondern durch die Wertschätzung der möglichen Zwecke unseres Handelns auch der Inhalt der sittlichen Ziele. Als äufsere Bedingung des Sittlichen stellt sich die menschliche Gesellschaft in ihrer allgemeinsten Form dar: nur durch sie und in ihr kann ein sittliches Bewufstsein zustande kommen, nur in ihr vermag sich ein sittlicher Wille zu bethätigen, seine Zwecke zu realisieren. Die Sympathie, die Adam Smith als die Wurzel des Sittlichen ansah, wie könnte sie zur Entwickelung gelangen, wenn sie kein fremdes und doch verwandtes Herz fände, das sie durch ihre Segnungen beglückt? Die Gerechtigkeit aber ist die Grundsäule aller gesellschaftlichen und zugleich sittlichen Ordnung. Die Gesellschaft ist wol Grundbedingung, aber sie ist doch nicht die Schöpferin des Sittlichen, sie ist selbst dem sittlichen Urteil unterworfen, indem sie sich mufs prüfen lassen, ob

und in welchem Mafse sie geeignet ist, die Erreichung der sittlichen Zwecke zu fördern. Dafs die von der allgemeinen menschlichen Vernunft gebilligten Ziele von ihr gefördert werden — das verlangt die Moral von der Gesellschaft; nur insoweit die letztere diesen Anforderungen gerecht wird, verdienen ihre Einrichtungen rechtlich genannt zu werden. Freilich ist hier ein weiter Spielraum für die Sophistik des Ehrgeizes, den verblendeten Fanatismus, die raffinierte Gewissenlosigkeit, die gar oft vorgeben, das Recht gegen das durch die Gesellschaft aufrechterhaltene Unrecht zu verteidigen; und anderseits geschieht es nicht selten, dafs das vorgeschrittene sittliche Bewufstsein dem zurückgebliebenen der Masse, mit dem sich die egoistischen Interessen derer, die von den bestehenden Einrichtungen Nutzen ziehen, verbinden, unterliegt, sein Träger am Kreuze, auf dem Scheiterhaufen, im Gefängnisse endet. Aber es ist das unvermeidliche Loos des Edlen, dafs es von Schurken mifsbraucht und dafs von Unwissenden sein Schein für das Wesen gehalten wird.

Da uns die Gesellschaft nur Mittel für Realisierung des Sittlichen ist, wenn auch ein unerläfsliches Mittel, so erschöpft sich uns das Sittliche auch nicht in den Zwecken der Gesellschaft, wie es bei den gesellschaftlichen Utilitaristen der Fall ist. Das Wohl der Gesamtheit kann nun nur noch als ein Teil der sittlichen Aufgaben, an denen der Einzelne zu arbeiten hat, geschätzt werden, allerdings als ein wesentlicher Teil, weil Gerechtigkeit und Wohlwollen als Ausflüsse der sittlichen Natur des Menschen gelten. Das entwickelte sittliche Bewufstsein findet seine Befriedigung nur in jenen Handlungen gegen die Mitmenschen, die aus diesen Beweggründen entspringen; weil wir das Bewufstsein haben, dafs nur diese Gesinnung unsrer Natur entspricht, wie sie in der Vernunft sich theoretisch, im Willen praktisch äufsert, fühlen wir uns verpflichtet, so zu handeln; in den andern Menschen aber erkennen wir Wesen mit den gleichen Anlagen zu objektiven Wertbestimmungen, mit denen uns ein normales Willensgesetz, gleiche bleibende Bedürfnisse verbinden. Sie alle gleichmäfsig in der Erreichung der gemeinsamen Ziele zu fördern, das erkennen wir als jedes Einzelnen Pflicht gegenüber der Gesellschaft. Und da wird allerdings in allen konkreten Fällen die allgemeine Nützlichkeit als Mafsstab für die Wertschätzung be-

nutzt werden, nur ist dabei eine allgemeine an dauernde qualitative Schätzungen gebundene Menschennatur schon vorausgesetzt, die ihre Entscheidungen durch das sittliche Urteil abgiebt.

Gleich wertvoll für uns sind nun aber auch die Pflichten des Einzelnen gegen sich selbst, denn auch sie stammen inhaltlich und formell aus der Beziehung der vernünftigen Menschennatur auf das empirische Dasein, ist doch der gesamte Inhalt des Sittlichen nur der adäquate Ausdruck der geistig entwickelten Menschennatur auf dem Gebiete des Wollens. Wenn daher der Mensch in den ihn umgebenden Gesellschaftsformen unüberwindliche Hindernisse für die Entwickelung seiner sittlichen Natur findet, so können sie für ihn zur unerträglichen Fessel werden, die er abzuschütteln sucht: es entsteht die Askese, die den Positivisten allezeit ein Greuel war, da sie kategorisch Entsagung. Aufgeben von Lust und Lustgelegenheiten, fordert. Auch hier grenzen hochmütiger Dünkel, persönliche Eitelkeit und Charakterschwäche nahe an ernste, schwer erkämpfte und wohl bedachte sittliche Entsagung und es wird oft schwierig sein, erstere von letzterer zu unterscheiden. In der Askese steckt jedoch ein berechtigtes Moment des Sittlichen; während der gesellschaftliche Utilitarismus nur zu leicht geneigt ist, blos das als sittlich wertvoll gelten zu lassen, was allgemeinen und sichtbaren Nutzen schafft, mufs eine unbefangene Interpretation des sittlichen Bewufstseins auch der sittlichen Idealbildung einen selbständigen und gleichen Wert zuschreiben. Die sittlichen Ideale sind in Wahrheit die jeweiligen Höhepunkte der Entwickelung; von so geringer Bedeutung sie für die Existenz der Gesellschaft sein mögen, so sind sie doch die reifsten Früchte des sittlichen Geistes der Menschen, Werke intensivster sittlicher Arbeit und daher von unvergänglichem Werte. Wenn das sittliche Urteil über unsere Handlungen nicht von deren äufserem Erfolge abhängt, sondern von der Reinheit, Kraft und dem Inhalt der Gesinnung, so bildet es den eigentümlichen Wert sittlicher Charaktere, dafs sie eigener Arbeit Werk, eigener Mühe Lohn sein müssen. Sittliche Arbeit kann nicht übertragen, sie kann nur selbst geübt werden; darum sind die sittlichen Ideale nicht schablonenhafte Musterbegriffe, die jeder zu kopieren habe, sie sind ideale Individualitäten, die an individuelle vorsittliche Anlagen anknüpfen müssen. Wenn also das

Individuum die höchste Stufe der Sittlichkeit erreichen will, dann können ihm nicht die notwendigen Pflichten allein genügen, die das gesellschaftliche Durchschnittsmafs der sittlichen Anforderungen bilden, es mufs ein für seine Anlagen passendes Ideal zu verwirklichen trachten, das nicht blos die allgemeine vernünftige Menschennatur überhaupt darstellt, denn diese kommt objektiv erst in der Entwickelung der ganzen Menschheit zur Darstellung, sondern in individueller Einseitigkeit und Realität. An der Verehrung des sittlichen Ideals ändert es nichts, ob die mitlebenden Menschen es anerkennen, der sittliche Mensch empfindet, dafs ihn jedes andere Handeln unbefriedigt lassen würde; nichts kann ihn dazu zwingen, den Irrlichtern einer den Idealen abgewendeten Zeit zu folgen. In den Perioden sittlicher Auflösung, wenn die Ideale nur noch in den Herzen Weniger fortleben, ringsumher aber das wilde Meer sinnlicher Lust und tollen Jagens nach Gewinn und Genufs stürmt und wogt, ist es der unerschütterliche Glaube, dafs die sittlichen Ideale die allein menschenwürdigen seien, der ihnen Menschen treu erhält und allein erhalten kann.

Es ist einleuchtend, dafs in einer Zeit, in der die Konsequenzen der gesellschaftlichen Einrichtungen vielfach in den schroffsten Widerspruch mit dem fortschreitenden sittlichen Zeitbewufstsein geraten sind und in der sich demgemäfs viele der besten Geister an der Umgestaltung der sozialen Lebensbedingungen beteiligen, da sie hierin die dringendste und gröfste sittliche Aufgabe unserer Zeit erblicken, ohne deren rechtzeitige Lösung die sittliche Entwickelung der Einzelnen auf das höchste gefährdet ist — es nicht nur als eine theoretische Frage gelten kann, in welche Zwecke wir die Bestimmung der Gesellschaft setzen, ob in die blofse Steigerung der Genüsse, ob in die Erringung wertvoller Güter, nach denen zu streben allein unser Leben lebenswert macht. Es sind analoge Strebungen, die sich auf dem Schauplatze der sozialen Kämpfe unserer Zeit entgegenstehen und die in der philosophischen Ethik der Gegenwart den theoretischen Ausdruck für die im tiefsten Grunde im Willen wurzelnden Gegensätze suchen: wenn auf dem praktischen Boden die einen eine Entwickelung der Gesellschaft, ein stetiges Weiterbilden des historisch Gegebenen und eine aufsteigende Stufenleiter

der Ideale annehmen, deren niedrigste Form schon den Keim zur höchsten in sich trägt; wenn die andern alles Historische verachten und davon träumen, eine neue und allein wahre Welt des sozialen Daseins schaffen zu können, die auf den Trümmern der Vergangenheit zu erbauen wäre, so begegnen wir in der ethischen Theorie zwei Anschauungen, die einen ähnlichen Gegensatz theoretisch fixieren: nach der einen stehen die ethischen Normen und Ideale, die historisch ihren Inhalt wechseln, in einem inneren gesetzlichen Zusammenhange, sie sind die Offenbarung der menschlichen Natur im Wollen und Handeln, nach dem Fortschritt der geistigen Entwickelung und der Erfahrung verschieden gestaltet; während die andere das Ethische nur aus den äufsern Lebensbedingungen hervorgehen läfst, die sowie sie unabhängig vom Menschen wechseln, für ihn zufällig sind, auch nur kaleidoskopische Idealbilder des Sittlichen erzeugen, die keine innere Verbindung mit dem Menschen besitzen, deren Fortdauer und Beschaffenheit daher auch allein von der Art der äufsern Einflüsse auf den Menschen abhängt. — Wir haben hier zu zeigen versucht, wie weit diese letztere Auffassung der Natur der sittlichen Phänomene gerecht zu werden vermag.

**Behmenjâr Ben El-Marzuban**, Der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm, arabisch und deutsch mit Anmerk. herausg. von Salomon Poper. 8. 1851. *M.* 1. —

**Caspari, Otto**, Leibniz' Philosophie, beleuchtet vom Gesichtspunkt der physikalischen Grundbegriffe von Kraft und Stoff. Histor. Beitrag z. neueren Philosophie und zur Geschichte der Naturwissenschaft. gr. 8. 1870. *M.* 3. 60.

——— **Die psychophysische Bewegung** in Rücksicht der Natur ihres Subtrats. Eine kritische Untersuchung als Beitrag zur empirischen Psychologie. gr. 8. 1869. *M.* 1. 80.

**Drobisch, Moritz Wilhelm, Neue Darstellung der Logik** nach ihren einfachsten Verhältnissen. Mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. 4. verbesserte Auflage. gr. 8. 1875. *M.* 5 —

——— **Ueber die Fortbildung der Philosophie durch Herbart.** Akademische Vorlesung. gr. 8. 1876. *M.* 1. —

——— **Kant's Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff.** Eine Untersuchung. gr. 8. 1885. *M.* 2. —

——— **Erste Grundlehren der mathematischen Psychologie.** Mit einer Figurentafel. gr. 8. 1850. *M.* 4. 80.

——— **Grundlehren der Religionsphilosophie.** gr. 8. 1840. *M.* 4. 50.

——— **Quaestionum mathematico-psychologicarum** Fasc. I. Acced. tab. lith. 4. 1837. *M.* 2. 25.

——— **Die moralische Statistik und die menschliche Willensfreiheit.** Eine Untersuchung. gr. 8. 1867. *M.* 2. 80.

**Erdmann, Benno, Die Axiome der Geometrie.** Eine philosoph. Untersuchung der Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie. gr. 8. 1877. *M.* 4. 80.

——— **Kant's Kriticismus** in der ersten und in der zweiten Aufl. der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung. gr. 8. 1878. *M.* 7. 20.

——— **Martin Knutzen und seine Zeit.** Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwickelungsgeschichte Kant's. gr. 8. 1876. *M.* 4. —

**Fechner, Gust. Theod., Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.** 2. Aufl. kl. 8. 1866. *M.* 1. 50.

**Goette, Alexander, Über den Ursprung des Todes.** Mit 18 Originalholzschnitten. gr. 8. 1883. *M.* 2. —

**Hartenstein, Gustav, Historisch-philosophische Abhandlungen.** gr. 8. 1870. *M.* 5. —

Inhalt: I. De methodo philosophiae logicae legibus adstringenda, finibus non terminanda. 1835. — II. De ethices a Schleiermachero propositae fundamento. 1837. — III. De psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda. 1840. — IV. Ueber die Bedeutung der megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme. 1847. — V. Die Rechtsphilosophie des Hugo Grotius. 1850. — VI. De notionum juris et civitatis, quas Bened. Spinoza et Thom. Hobbes proponunt, similitudine et dissimilitudine. 1856. — VII. Ueber den wissenschaftlichen Werth der Ethik des Aristoteles. 1859. — VIII. Ueber Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniss in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben. 1861. — IX. Ueber Leibniz's Lehre von dem Verhältniss der Monaden zur Körperwelt. 1869.

**Herbart, J. F., Pädagogische Schriften,** in chronologischer Reihenfolge herausgegeben, mit Einleitung, Anmerkungen und comparativem Register versehen von Otto Willmann. Zweite Ausgabe. 2 Bde. Mit Herbart's Bildniss, 2 Tabellen und 1 Tafel. gr. 8. 1880. *M.* 8. —

——— **Kurze Encyklopädie der Philosophie** aus praktischen Gesichtspunkten entworfen. Herausg. von G. Hartenstein. 2. Abdruck. gr. 8. 1884. *M.* 5. —

——— **Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie.** 5. Aufl. Herausg. von G. Hartenstein. 2. Abdruck. gr. 8. 1883. *M.* 4. —

——— **Lehrbuch zur Psychologie.** 3. Aufl. Herausg. von G. Hartenstein. 2. Abdruck. gr. 8. 1882. *M.* 2. —

——— **Schriften zur Metaphysik.** Herausg. von G. Hartenstein. 2. Abdruck. 2 Bände. gr. 8. 1885. *M.* 12. —

**Herbart, J. F., Allgemeine praktische Philosophie.** Neue Ausgabe. gr. 8. 1873. *M.* 1. —

——— **Ueber philosophisches Studium.** Neue Ausg. gr. 8. 1873. *M.* —. 60.

——— **Sämmtliche Werke.** Herausg. von G. Hartenstein. 2. Abdruck. gr. 8. 12 Bände à *M.* 4. 50. (Im Erscheinen.)

**Kaler, Emil, Die Ethik des Utilitarismus.** Inaug. Dissert. gr. 8. 1885. *M.* 2. —

**Kant's, Immanuel, Sämmtliche Werke.** Herausg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. 12 Bände. gr. 8. 1838—1840. (*M.* 78. —). Bd. II u. VIII vergriffen. Bde. I. III—VII. IX—XII. Herabges. *M.* 20. —

Inhalt:

Band I. Kleine logisch-metaphys. Schriften. Herausg. von K. Rosenkranz. *M.* 8. 40.
„ III. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. — Logik. Herausg. von K. Rosenkranz. *M.* 4. 40.
„ IV. Kritik der Urtheilskraft. — Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Herausg. von K. Rosenkranz. *M.* 6. —
„ V. Schriften zur Philosophie der Natur. Herausg. von F. W. Schubert und K. Rosenkranz. *M.* 5. 60.
„ VI. Schriften zur physischen Geographie. Herausg. von F. W. Schubert. *M.* 9. 60.
„ VII. 1. Kleine anthropologisch-praktische Schriften. Herausg. von F. W. Schubert. *M.* 5. 20.
„ VII. 2. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Herausg. von F. W. Schubert. *M.* 3. 40.
„ IX. Metaphysik der Sitten. — Pädagogik. — (A. u. d. T.: Rechtslehre, Tugendlehre und Erziehungslehre.) Herausg. von F. W. Schubert. *M.* 5. 20.
„ X. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. — Streit der Facultäten. Herausg. von K. Rosenkranz. *M.* 4. 60.
„ XI. Briefe, Erklärungen, Fragmente aus seinem Nachlasse. Herausg. von F. W. Schubert. — Biographie. Zum großen Theil nach handschriftlichen Nachrichten. Dargestellt von F. W. Schubert. Mit Bildniss. *M.* 6. —
„ XII. Geschichte der Kant'schen Philosophie. Von K. Rosenkranz. *M.* 6. —

——— **Sämmtliche Werke** in chronologischer Reihenfolge herausg. von G. Hartenstein. 8 Bde. 1867, 1868. gr. 8. *M.* 36. —. Geb. *M.* 48. —

——— **Kritik der reinen Vernunft.** Herausg. von Benno Erdmann. 3. mehrfach verbesserte Stereotypausg. Mit Kant's Bildniss. gr. 8. 1884. *M.* 2. —. Geb. *M.* 2. 80.

——— **Kritik der Urtheilskraft.** Herausg. von Benno Erdmann. 2. Stereotypausg. gr. 8. 1884. *M.* 2. —. Geb. *M.* 2. 80.

——— **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.** Herausg. u. historisch erklärt von Benno Erdmann. gr. 8. 1878. *M.* 4. —

**Riedel, Otto, Die monadologischen Bestimmungen in Kant's Lehre vom Ding an sich.** Inaug.-Dissert. gr. 8. 1884. *M.* 1. —

**Strümpell, Ludwig, Die Geschichte der griechischen Philosophie** zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien. 1. Abtheilung. Die theoretische Philosophie. gr. 8. 1854. *M.* 6. —

——— 2. Abthlg. I. Abschn. Geschichte der practischen Philosophie vor Aristoteles. gr. 8. 1861. *M.* 7. 20.

**Volkelt, Johannes, Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie** nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie. gr. 8. 1879. *M.* 10. —

——— **Über die Möglichkeit der Methaphysik.** Antrittrede. gr. 8. 1884. *M.* 1. —

——— **Erfahrung und Denken.** Versuch einer kritischen Grundlegung der Erkenntnisstheorie. gr. 8. 1886. *M.* 13. —

**Wundt, Wilhelm,** Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele. 2 Bände. gr. 8. 1863. *M.* 16. 20.

DRUCK VON J. F. RICHTER IN HAMBURG.

# Immanuel Kant.

**Sämmtliche Werke,** in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von G. Hartenstein. 8 Bde. gr. 8. Brosch. *M.* 36.—, geb. *M.* 48.—.

**Sämmtliche Werke.** Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. gr. 8. Bd. 1. 3—7. 9—12, zus. *M.* 20.—. Bd. 2 und 8 vergriffen.

**Kritik der Urtheilskraft.** Herausg. von Benno Erdmann. 2. Stereotypausgabe. gr. 8. 1884. Brosch. *M.* 2.—, geb. *M.* 2.80.

**Kritik der reinen Vernunft.** Herausgegeben von Benno Erdmann. 3., mehrfach verbesserte Stereotypausgabe. Mit Kant's Bildniss. gr. 8. 1884. Brosch. *M.* 2.—, geb. *M.* 2.80.

**Prolegomena** zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Herausgegeben und historisch erklärt von Benno Erdmann. gr. 8. 1878. *M.* 4.—.

**Bildniss.** Nach Stobbe, gestochen von Preisel und Geyer. 4. Chinesisches Papier. *M.* 1.—.

---

Drobisch, Moritz Wilhelm, **Kant's Dinge an sich und sein Erfahrungsbegriff.** Eine Untersuchung. gr. 8. 1885. *M.* 2.—.

Erdmann, Benno, **Kant's Kriticismus** in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Eine historische Untersuchung. gr. 8. 1878. *M.* 7.20.

——— **Martin Knutzen und seine Zeit.** Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwickelungsgeschichte Kant's. gr. 8. 1876. *M.* 4.—.

Riedel, Otto, **Die monadologischen Bestimmungen in Kant's Lehre vom Ding an sich.** Inaug.-Dissert. gr. 8. 1884. *M.* 1.—.

Volkelt, Johannes, **Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie** nach ihren Grundprincipien analysirt. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnisstheorie. gr. 8. 1879. *M.* 10.—.